64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 24 17 JUIN 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. LE PROBLÈME D'EZÉCHIEL. — 1. H. H. Rowley, *The Book of Ezekiel in modern Study*. — 2. G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*. — 3. J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'Exil*.

II. L'ÉPITRE AUX HÉBREUX. — 4. P. Spicq, *L'épître aux Hébreux*. — 5. P. Teodorico de Chateau St-Ange, *L'epistola agli Ebrei*. — 6. J. Cambier, *Eschatologie ou hellénisme dans l'épître aux Hébreux*.

III. LE PROBLÈME SYNOPTIQUE. — 7. L. Vaganay, *Le problème synoptique*. — 8. Dom Dupont, *Les Béatitudes, le problème littéraire, le message doctrinal*. — 9. P. da Fonseca, *Quæstio synoptica*. — 10. L. Girard, *L'Evangile des voyages de Jésus ; Le Cadre chronologique du ministère de Jésus*.

IV. ETUDES DIVERSES SUR L'ANCIEN TESTAMENT. — 11. Pierre et Jean-Marie, *La Grande Espérance : histoire du peuple de Dieu et des prophètes du Christ*. — 12. M. Fargues, *Histoire Sainte d'après les textes bibliques, Ancien Testament*. — 13. A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament*. — 14. F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*.

I. — LE PROBLEME D'EZECHIEL

1. — H. H. ROWLEY vient de donner un exposé des études récentes sur Ezéchiel [1], qu'il a fait suivre de sa propre opinion. L'information et la pondération de l'exégète anglais sont bien connues : il est de ceux qu'on a plaisir à prendre pour guides.

Le demi-siècle écoulé a transformé profondément la problématique du livre d'Ezéchiel. Alors qu'au début du siècle on s'accordait chez les critiques pour voir dans le prophète un personnage de l'Exil et affirmer qu' « aucun livre de l'Ancien Testament ne se distingue autant que le sien par des marques aussi décisives d'unité d'auteur et d'intégrité » (G. B. Gray), un certain nombre d'auteurs ont rompu avec cette quasi-tradition exégétique.

a) On s'est attaqué à la date reçue et l'on a été amené à traiter comme une fiction le cadre babylonien. Le livre aurait été écrit après l'Exil d'après C. C. Torrey (1930), N. Messel (1945) et L. E. Browne (1952).

b) Les critiques précédents ne s'en prennent pas directement à l'unité du livre. Au contraire G. Hœlscher (1924), dont la critique chirurgicale rappelle celle de Duhm vis-à-vis de Jérémie, regarde comme authentique 1/6e du livre seulement, c'est-à-dire les poèmes, un rédacteur postérieur étant responsable de la prose. W. A. Irwin (1943) augmente un petit peu le précieux noyau, qu'il distribue entre un ministère palestinien et un exilien. Entre temps V. Herntrich (1932) et J. B. Harford (1935) optaient pour un ministère purement palestinien, d'avant la chute de Jérusalem (587) ; un rédacteur exilique aurait retravaillé profondément l'œuvre vers 573.

c) On voit comment peu à peu s'est posée la question du lieu où le prophète avait exercé son ministère. V. Herntrich, partisan du seul ministère à Jérusalem a certainement beaucoup influencé la critique subséquente. Le manuel d'Oesterley-Robinson (1934) accepta la période palestinienne, qui aurait commencé en 602 et garda celle de l'Exil, à partir de 597. A. Bertholet (1936) a donné une forme classique à la théorie du double ministère. Il a été suivi par P. Auvray (1947, voir *Ami*, 1948, p. 275 ; et 1949, voir *Ami*, 1949, p. 597), Van den Born (1947), W. Robinson (1948), J. Steinmann (1953). Bertholet détecte deux vocations, inversées aux ch. I-III ; la première (I, 4 - II, 2), ouvrant le ministère babylonien en 585 ; la deuxième (II, 3 - III, 9) le ministère palestinien en 593 ; un éditeur aurait transféré tout le ministère en Exil ; mais son travail, discret, aurait laissé subsister toute l'œuvre d'Ezéchiel : le commentaire de Bertholet s'avère en définitive conservateur.

Il a influencé même ceux qui lui refusent leur adhésion. Un fait précis comme XI, 13 semble postuler la présence d'Ezéchiel à Jérusalem. A. Bentzen (1948) a émis, en conséquence, l'hypothèse d'un retour du prophète à Jérusalem, par la grâce du vainqueur qui se serait servi de lui comme membre d'une « cinquième colonne ». Mais on ne voit pas bien comment, en ce cas, il eût évité le sort de Jérémie ! [2]

d) Les discussions n'ont point empêché l'exégèse traditionnelle de se maintenir et même de marquer des points, ces toutes dernières années, en réaction consciente contre Bertholet. On notera les noms d'O. Eissfeldt (1934), G. A. Cooke (1936), L. Dennefeld (1946, voir *Ami*, 1947, p. 500), F. Spadafora (1948, voir *Ami*, 1949, p. 597), J. Ziegler (1948, voir *Ami*, ibid., p. 598), C. G. Howie (1950), A. Lods (1950), G. Fohrer (1952).

[1] *The Book of Ezekiel in modern Study*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1953, p. 146-190.

[2] Dubarle, O. P., envisage aussi comme possible un voyage à Jérusalem (*Revue des sciences philo. et théol.* 1950, p. 619).

H. H. Rowley s'inscrit à leur suite, après avoir cependant fait remarquer qu' « il est sage de parler avec précaution dans l'état actuel, presque chaotique, de la critique touchant le livre d'Ezéchiel ». « Je trouve, écrit-il, une unité plus grande dans ce livre que dans ceux d'Isaïe ou de Jérémie ; cependant je ne crois pas que nous devions regarder le livre sous sa forme présente comme édité par le prophète lui-même. Ses matériaux remontent probablement à lui ou à ses disciples et ont été utilisés par un éditeur qui a suppléé dans une faible mesure à ce qu'il ne trouvait pas dans ses sources. Je placerais le ministère d'Ezéchiel totalement en Babylonie, dans la période immédiatement avant et après la chute de Jérusalem. »

* *

2. — Le livre de G. Fohrer sur les problèmes principaux du livre d'Ezéchiel, peu utilisé par H. H. Rowley, marque une date importante dans l'histoire de la critique. Il nous a personnellement convaincu [3].

L'auteur opte comme Rowley pour un ministère purement babylonien et fait valoir en faveur de la thèse traditionnelle une série d'arguments :

a) Le public visé apparaît, dit-on, assez vague. On dirait qu'Ezéchiel s'adresse à l'âme de la patrie. Cependant les *désignations* sont claires. « La maison rebelle » s'éclaire par ce que dit Jérémie dans sa lettre aux exilés (Jér. xxix, 21 ss.) : ces derniers apparaissent comme croyant en Yahvé, mais résistant aux leçons de l'heure, toujours prêts à écouter les prophètes de bonheur qui sont au milieu d'eux (Jér. xxix, 15 ; Ez. xiii, 3, 6, 9). Quant au titre, « Israël », il n'a pas un contenu politique, mais religieux : c'est le nom du peuple de l'Alliance ; la Chaldée en contient la *pars potior*.

Restent les *apostrophes* à Jérusalem. Ici Ezéchiel procède comme Isaïe lii, 1, 7-9 ; liv, 1 s.). Il parle semblablement, de loin, aux peuples étrangers, chez qui il n'est pas allé (Ez. xxv). Voir l'expression : « *tourne ton visage vers* » ou « *parle contre* ». Surtout il distingue ceux qu'il interpelle (à la 2e personne, les exilés) et ceux qu'il menace de punition (à la 3e personne, ceux de Jérusalem) : v, 1-17 ; xi, 14-21 ; xii, 17-20 ; xiv, 12-23. Ce point est important.

b) Il n'y a pas, en fait, deux visions inaugurales. i, 2 - ii, 4 ne constitue pas un récit de vocation, mais un récit de théophanie (p. 214) [4].

c) Indices complémentaires : Ezéchiel eût-il été à Jérusalem, il eût prêché la conversion, comme Jérémie qui psychologiquement n'avait pas davantage d'espoir. — La peinture schématique de ce qui concerne Jérusalem n'est pas d'un témoin oculaire ; ceci s'applique aux tableaux schématiques de la situation religieuse et morale comme aux événements (p. 229). — Significative est l'absence de prophétie contre Babylone. — Influences babyloniennes quant à l'expression et à la pensée. — La dépendance par rapport à Jérémie existerait seulement quant au *rouleau dit de 605* (Jér. xxxvi) : ce qui localiserait bien dans le temps le rapport des deux prophètes (p. 135 ss.) et le situerait vraisemblablement avant le commencement de la carrière prophétique d'Ezéchiel.

Une autre question qui occupe longuement F. est celle de la formation progressive du livre où il distingue trois stades :

a) Stade des pièces détachées (*loser Blætter*). — Ezéchiel n'était pas un scribe à la manière de l'auteur de Daniel, enfermé dans son cabinet et polisseur de phrases. Il avait mission de parler, d'avertir, de conseiller, ce qu'il a fait devant un grand public ou devant quelques-uns. Ne le traitait-on pas de chanteur de charme (xxxiii, 32). Mais il a couché par écrit ses expériences extatiques (huit), ses actions symboliques (douze), les paroles de Yahvé. Ces dernières sont la partie importante : elles comprennent des menaces (simples ou motivées), des lamentations, des exhortations, des promesses, des paroles occasionnées par une discussion, des *tôrôt* [5], des consignes qui le concernent personnellement. Tantôt Ezéchiel a commencé par écrire avant de parler (i à iii, 15 ; iii, 16b - 21). Tantôt il a prêché d'abord, puis rédigé (cas de réponse à une question ; cas de morceaux se présentant comme une œuvre soignée ou même littéraire : xvi, 1-43 ; xviii, 1-20 ; xxiii, 1-27 ; xxxvi, 16-38). Il a parfois retravaillé et surchargé ces différentes pièces, ce qui suppose qu'elles ont existé un certain temps indépendantes.

b) Stade des recueils. — Ces recueils ont groupé les matériaux selon leur origine (expériences extatiques : par exemple viii - xi, 13, à quoi fut ajoutée une promesse tempérant les menaces, xi, 14-21 ; actions symboliques : par exemple iii, 16 - v, qui groupe des faits de dates différentes et intercale au début iii, 16b - 21), ou autour de « mots-crochets » (« idoles » en vi ; « épée » en xxi), ou le plus souvent d'après leur contenu apparenté. Des séquences ont été rompues, des morceaux de dates différentes rapprochés, des prophéties de bonheur juxtaposées à des oracles menaçants, ce qui est un indice indiscutable d'activité rédactionnelle (xi, 14-21 ; xvii, 22-24), des morceaux inauthentiques ajoutés. — Remarque : un certain nombre de critiques admettent que le prophète lui-même a réuni des livrets.

c) Stade du livre. — Ce 3e stade, plus ou moins contemporain du précédent, a consisté dans l'arrangement global du livre sur une base à la fois chronologique et logique, qui se trouvait correspondre au développement réel de l'activité d'Ezéchiel. On eut ainsi quatre parties : i - xxiv, prophéties contre Jérusalem ; xxv - xxxii, prophéties contre les nations ; xxxiii - xxxix, oracles sur la Restauration ; xl - xlviii, Torah d'Ezéchiel, ou Charte sur la vie cultuelle dans la Palestine réoccupée et rénovée. Il semble que les prophéties contre les nations ont été introduites les dernières à leur place actuelle, où elles brisent une séquence entre xxiv et xxxiii. Le livre était certainement achevé avant le retour de l'Exil, le temple d'Ezé-

[3] *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin, 1952, 285 p.

[4] P. Auvray (*Revue Biblique*, 1948, p. 514) fait état d'une tradition rabbinique qui fait commencer la carrière d'Ezéchiel en Palestine. Mais on voit bien pourquoi le Targum et les rabbins ont pu altérer la tradition : c'était pour situer l'appel divin en terre d'Israël.

[5] On appelle *torôt* (pluriel de *torah*) des indications faisant autorité, des décisions données par les prêtres. En Ez. xviii nous en avons le meilleur exemple.

chiel ne correspondant pas à celui que devaient édifier les Sionistes.

On ne saurait dire que le livre de Fohrer soit de lecture agréable. Plus analytique que synthétique, il est de ceux qui récompensent largement la patience du lecteur.

* *

3. — C'est d'autres qualités que met en œuvre le nouveau livre de J. STEINMANN sur *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'Exil* [6]. L'auteur a le don d'intéresser, d'accrocher l'attention, de n'être jamais ennuyeux, le sens de la formule qu'on retient, le goût — un peu intempérant — des rapprochements qui éclairent un personnage ou une situation. Les pages sur le Temple de l'avenir, son personnel et son règlement, auraient pu avoir l'aridité d'un Bædeker : or on n'arrive pas à les sauter (p. 199-242). Les chapitres sur l'homme, le poète, le prêtre et le théologien sont des mieux venus : « Ezéchiel n'est jamais émouvant. Il stupéfie. Il excelle à effrayer et à frapper. Son âme ressemble aux falaises du désert de Juda [7]... Son génie a quelque chose de nocturne, de fantastique et de hanté. Il cherche l'envers du monde... Jusqu'à lui la Bible manquait d'un grand poète baroque... En cristallisant tout le prophétisme dans le Temple, Ezéchiel, oserait-on dire, fixe l'abcès que voulaient crever les prophètes... Cette voix désincarnée... gagne peut-être encore à paraître venir des régions de l'esprit pur... Il est des heures où il est salutaire de prêter l'oreille à une parole qui semble directement proférée par l'Infini sans visage. » Il nous semble que davantage eût pu être dit sur la théologie et l'influence du prophète, en ces pages de synthèse, d'un style visiblement soigné jusqu'à l'effet.

C'est l'hypothèse Bertholet sur le double ministère qui est à la base de la reconstruction de S. Le guide est suivi de très près et sans qu'on prenne la peine de justification de détail. *Magister dixit !* Le livre de Fohrer n'a pu être utilisé : il paraît qu'il n'est pas incompatible avec l'hypothèse suivie (p. 8).

Le ministère palestinien d'Ezéchiel est étudié p. 19-169 et le ministère babylonien p. 171-242. Le premier se passe tout entier dans un petit village situé de préférence sur l'ancien territoire de Samarie (p. 22) ; de là, Ezéchiel proférera des menaces en se tournant vers le Nord [8], vers le Sud (XXI, 1-5), puis vers Jérusalem et son temple dont « il se sent peu solidaire » (p. 36, sur XXI, 6-9). Dans ce village il sera emprisonné par les notables vers 589, pour cause de défaitisme, comme Jérémie ; son immobilité (relative et purement nocturne), son rationnement, sa rasure de prisonnier expliquent « le plus naturellement du monde » (p. 111) les actions symboliques (III - V) qui donnent tant de mal aux exégètes. Pour la rasure, « le prophète interprète le geste de ses bourreaux comme s'il en était lui-même l'auteur » (p. 113). Ces explications sont laborieuses et à côté du texte : si le prophète a la « bouche cousue » (III, 24-27) c'est « dans sa maison » et s'il mange une nourriture infecte (IV, 9-15) ce n'est pas par référence aux assiégés (p. 118) mais à l'exil (IV, 13). Une évasion clandestine de la prison (p. 122, 136) achève ce roman (d'après XII). Le village d'Ezéchiel a pu être relativement préservé lors de la guerre, mais les bandes armées qui battaient la campagne sous Godolias avaient des chefs qu'Ezéchiel invectiva comme les mauvais bergers (p. 158, 160) : donner une telle référence historique au ch. XXXIV est véritablement une gageure !

Il eût sans doute été plus obvie de reconnaître en Ezéchiel un prêtre sadoqite. Il est assez curieux qu'on ne situe jamais concrètement le prophète à Jérusalem. On nous dit simplement (p. 23) qu'il n'y habitait généralement pas, mais il eût été précieux de nous dire quand il y est venu. La visite du Temple (VIII - XI) se passe en extase, dans sa maison provinciale (p. 62). Cet Ezéchiel rivé à son village samaritain est-il le vrai Ezéchiel ? P. Auvray, dans la perspective du double ministère, n'enlevait pas ainsi Ezéchiel à Jérusalem. Et comment expliquer autrement que « le temple de Jérusalem reste le cœur de son cœur » (p. 258) ? [9]

II. — L'EPITRE AUX HEBREUX

4. — Le P. SPICQ, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), a publié en 1951, dans la *Bible de Jérusalem* une traduction de l'*Epître aux Hébreux* (*Ami*, 1951, p. 341) où il donnait un avant-goût de l'important travail qu'il devait confier aux *Etudes bibliques* [1] : un volume d'introduction et un de commentaire n'ont pas semblé de trop. Nous y avons un examen exhaustif de tout ce qui a été publié sur cet écrit difficile et un exposé personnel, d'une belle venue, qui fera date.

On pense d'abord aux pages consacrées à la théologie de l'épître (I, p. 266-329) et qui mériteraient d'être publiées à part pour qu'un plus grand public en profite. « Le peuple de Dieu en marche serait un bon titre pour notre épître », remarquait Th.

[6] Collection *Lectio divina*, n° 13, Paris, Edit. du Cerf, 1953, 324 p.

[7] Lire p. 245 un essai de transcription ezéchielienne de l'épisode de Jérémie jeté dans la citerne. Cela nous paraît remarquable de pénétration.

[8] P. 34. En VI, 4, *hammanim* est traduit arbitrairement par obélisques, alors qu'il faut plutôt y voir des brûloirs ; les obélisques sont mis en relation avec l'influence égyptienne, qui trouva un regain de force après la bataille de Megiddo (609).

[9] On connaît le but de l'équipe anonyme qui signe Pierre Israël et est dirigée par un symptahique curé de campagne : présenter en 40 brochures un guide de lecture pour toute la Bible, sans aucun attirail scientifique. *Ezéchiel* (1953) nous a paru particulièrement réussi. L'analyse du livre va droit à l'essentiel. Cet opuscule est un guide réel. L'auteur suit l'hypothèse Bertholet-Auvray. Le prophète aurait rejoint volontairement les exilés en 587.

La collection est intitulée « *Pas à pas avec la Bible* ». « Elle n'est pas une entreprise de librairie, mais une œuvre d'apostolat : pour la majorité des brochures le prix varie entre 30 et 45 francs français, 5 et 7 francs belges : c'est stupéfiant. Toute réduction importante n'atteint pas le prix de revient et nous coûte. Néanmoins, faisant confiance à la Providence, nous envoyons gratuitement (sauf le port) les 40 brochures à tous ceux qui, en France, ont obtenu la carte d'économiquement faible, et en Belgique, ont une lettre explicative de leur situation défavorisée, signée par un membre du clergé : tous ont un droit strict d'entrer en contact avec la Parole de Dieu. » Pierre Israël, La Roche en Brenil (Côte-d'Or). C. c. p. Dijon 1092.96.

[1] R. P. Ceslas SPICQ, O. P., *L'Epître aux Hébreux*, 2 vol. in-8 de 445 p. et 457 p., Paris, Gabalda, 1952 et 1953. 2.400 fr.

Preiss. Le P. Spicq accentue, à son tour, ce thème fondamental de la pérégrination. Les chrétiens se trouvent dans la situation des pères, ils ont eux aussi leur Exode, avec ses tentations, ses péchés qui son péchés de voyageurs (déviations par rapport à la piste et lassitudes) directement opposés à l'endurance et à la persévérance (ὑπομονή) demandées à quiconque veut fournir une âpre et longue course (p. 287). La vie chrétienne et présentée comme une pérégrination dangereuse suivie d'une apothéose (III, 7 - IV, 10 ; XII, 22-24) [2]. Elle est aussi assimilée à une vie cultuelle : les chrétiens sont ceux qui s'approchent ou accèdent (οἱ προσερχόμενοι) : le Saint-des-Saints où Dieu réside est le terme de leur marche et de leur liturgie : dans ce sanctuaire ils trouveront le repos et exerceront un culte (XII, 28). Le Christ est le Grand-Prêtre de cette liturgie comme il est le précurseur (πρόδρομος, VI, 20) et le guide de cette marche. Ainsi les deux thèmes de la pérégrination et du culte s'entrecroisent et se complètent et définissent le régime de la nouvelle Alliance (X, 20).

L'épître renferme une doctrine christologique très riche. Jésus est le propre Fils de Dieu et comme tel surpasse les anges (I, 4), les prophètes (I, 1), Moïse (III, 1-6) et le sacerdoce lévitique (VII, 28) : c'est pourquoi il peut être cause de salut et médiateur parfait. Ce titre de Fils de Dieu est le fondement de toute la christologie d'*Heb*.

Spécialement soulignée dans les deux premiers chapitres, la royauté du Christ est fondée sur sa puissance créatrice et providentielle, mais elle est sentie inséparable de la qualité privilégiée que l'épître va développer : celle de Souverain-Prêtre. La caractéristique de ce sacerdoce c'est qu'il est éternel et à ce titre encore c'est la filiation divine qui en est le fondement.

Une typologie — et non une allégorie — permet de scruter la perfection de ce sacerdoce. Le chapitre VII n'est pas autre chose qu'une exégèse du psaume CX, 4 où le Messie est proclamé « prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melkisédék ». Un pur Grec eût défini en lui-même et de façon abstraite un tel sacerdoce : notre auteur scrute l'Ecriture, décèle dans le prêtre-roi de Salem une référence vivante au Christ et y découvre « l'exacte réplique du Fils de Dieu » (VII, 3). L'ordre de Melkisédék implique l'éternité : pour le prouver, l'auteur argumente sur les affirmations et les silences de Gen. XIV (VII, 1-3). L'ordre de Melkisédék implique l'universalisme : « les cadres du judaïsme sont brisés » (II, p. 211) : le sacerdoce du Christ a son prototype « en marge des institutions officielles de la religion d'Israël et avant qu'elles se soient précisées » (M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 110). Le sacerdoce du Christ est intransmissible, suffisant, unique. Le sacerdoce lévitique, postérieur à celui de Melkisédék, a sa base dans le principe d'hérédité : la multiplicité des prêtres lévitiques accuse l'insuffisance profonde d'une telle institution, qui était au centre de l'ancienne économie (VII, 11).

Cependant c'est à travers cette institution — et en contraste — qu'on va essayer de décrire l'œuvre du Christ. Le prêtre lévitique est lié à un sanctuaire ; son rôle propre est l'offrande du sang ; la liturgie qu'il assure a son point culminant en cette fête de l'Expiation (*Kippur*), où chaque automne, le Grand-Prêtre purifiait Israël de ses péchés et le remettait pour ainsi dire en état d'Alliance (II, p. 127-137). Ainsi le Christ, prêtre dès sa naissance (I, p. 293), exerce normalement son sacerdoce dans le sanctuaire céleste (VI, 20 ; VIII, 1-2), le « vrai tabernacle », comme un « liturge » (λειτουργός) ; « le fait central du salut n'est pas tant dans le crucifiement ni même dans la résurrection du Christ que dans l'entrée du Grand Prêtre dans le sanctuaire céleste ; le lieu de l'immolation est secondaire par rapport à celui de l'aspersion du sang » (I, p. 312) ; c'est ici que prend toute sa valeur l'analogie de *Kippur*. De même que le Grand Prêtre entrait une fois l'an dans le saint des saints pour oindre d'un sang étranger le propitiatoire, c'est-à-dire le lieu du pardon divin, le Christ est entré une fois pour toutes dans le ciel pour y offrir son sang (IX, 12), s'y offrir soi-même (IX, 25). En sorte que le Christ Prêtre et victime fait valoir la force expiatrice de sa mort et est sans cesse en acte d'offrande toujours agréé de Dieu.

Le Prêtre ne se pense qu'en fonction de son Peuple qui est ici l'humanité tout entière. Celle-ci est « rachetée (IX, 12, 15 est à comprendre en fonction de la typologie de la libération de la servitude égyptienne), « purifiée » (I, 3), « consacrée » (ou « sanctifiée ») (X, 10, 14, 29), c'est-à-dire vouée au service de Dieu, établie dans un ordre nouveau, une Alliance définitive qu'a inaugurée le sacrifice de son Prêtre. Elle est en état d'espérance sûre et accède à ce Dieu, qui est plus le Dieu de l'Apocalypse que celui des Synoptiques (I, p. 329) et qu'on n'approche qu'avec crainte (XII, 28).

Les représentations et les métaphores mises en jeu dans l'épître sont à purifier (I, p. 314) et l'on se gardera de les durcir. On y décrit en fait un culte en esprit et vérité, on nous guide dans un monde spirituel.

Le portrait de notre Prêtre s'enrichit de touches empruntées à celui du Serviteur de Yahvé (Is., LIII) (I, p. 289, 297) ; il y a là une piste à peine amorcée et qui semble intéressante.

Toutes ces pages consacrées à la théologie — et nous y incluons les copieux *Excursus* du Commentaire — sont écrites avec ampleur et amour. Elles sont parfois proches de la méditation.

La structure littéraire de l'épître relève d'un genre sémitique : des thèmes se succèdent, reliés fortement par des mots-crochets. C'était la théorie de L. Vaganay, dans *Mémorial Lagrange* (Paris, Gabalda, 1940, p. 269-277). L'auteur de l'épître serait Apollos, cet Alexandrin dont parle Act. XVIII, 24-28 : ici on ne dépasse évidemment pas la vraisemblance. Les rapports de l'épître avec le philonisme et le johannisme sont analysés de main de maître. Apollos aurait connu la catéchèse johannique en Asie et l'aurait influencée en ce qui concerne l'Apocalypse. L'épître aurait été écrite avant

[2] Le mot « Hébreu » (*ibri*) conserverait le souvenir de ce thème de la pérégrination, si l'on s'en tient a l'étymologie biblique, très développée en milieu alexandrin (I, p. 243-244). Mais, pourquoi faire état d'une seconde étymologie (*haber*) d'après laquelle « Hébreu » signifierait « confédéré » (I, p. 231, 277) ?

[3] L'immolation de la victime peut être faite par d'autres que par le prêtre.

70 d'un port italien ou sicilien, spécialisé dans le transit des voyageurs pour l'Orient (Pouzzoles, Ostie, Brindes, Syracuse) (I, p. 264-265) et serait adressée à une vaste communauté de prêtres juifs, convertis par saint Etienne, exilés après sa mort et réfugiés dans quelque grande ville de la côte syro-palestinienne, Césarée ou plutôt Antioche. S., raisonnant sur Act. vi, 7 pense à la conversion « de nombreuses centaines, peut-être même de plusieurs milliers de prêtres » (I, p. 227). Ces personnes déplacées et réinstallées formeraient un auditoire idéal : « l'épître du Sacerdoce s'adresse normalement à des mentalités sacerdotales ». (I, p. 226). Cette hypothèse de prêtres de Jérusalem, exclus de leur Temple et regrettant leur liturgie (I, p. 229) nous semble difficile à admettre. Y a-t-il, d'ailleurs, dans toute l'épître une seule allusion au Temple ? L'auteur a l'air d'écrire en ayant devant lui la Bible (grecque) ouverte aux pages où est décrite l'institution cultuelle du Désert. Et puis le nombre de ces prêtres hiérosolymitains n'est-il pas forcé [4] ? Si l'on veut à tout prix trouver un auditoire sacerdotal, ne pourrait-on songer à ces prêtres sans emploi qui nous sont révélés par les documents de Qumrân, près la mer Morte ? Mais a-t-on vraiment besoin d'un auditoire sacerdotal et n'est-ce pas naturellement à des représentations liturgiques de réalités spirituelles que nous font songer Is. LIII, 10 et Rom. III, 25 ? Heb. serait comme l'orchestration de ce thème de *Kippur*, présent aux passages que nous venons d'indiquer. Si nous trouvons que l'insistance serait un peu forte, n'est-ce pas que nous faisons trop état de notre goût moderne ? [5]

* *

5. — Le P. Teodorico de Château St-Pierre, capucin, a publié lui aussi un commentaire de l'épître aux Hébreux dans *La Sacra Bibbia* de Mgr Garofalo [6].

Il adopte, comme le P. Spicq, le principe de division de L. Vaganay (p. 2). Le genre littéraire tient de la lettre et de l'épître (p. 5). Un rédacteur est nécessaire, non quant à la substance de l'écrit qui reste paulinienne, mais quant à la forme : on hésite entre Barnabé et Apollos, en penchant, semble-t-il, pour ce dernier (p. 17). Les destinaires sont à chercher en Palestine : il s'agit de la communauté chrétienne de Jérusalem, entre 60 et 66 ap. J.-C. (p. 20). L'auteur écrit peut-être d'Italie, à moins que la formule de XIII, 24 désigne des Italiens sous leur titre d'origine : auquel cas, ils pourraient se trouver près de l'auteur, en dehors de leur pays (p. 23). L'épître a été écrite directement en grec (p. 24).

Le commentaire est clair, riche en références patristiques et modernes. Des notes savantes le coupent parfois. A propos de XIII, 10, on nous dit que l'autel eucharistique y est visé, à cause du réalisme de la formule « manger de l'autel ». C'est en s'appuyant sur le même argument que S. voyait en ce passage « une affirmation implicite de l'eucharistie » (II, p. 425).

* *

6. — C'est une étude fort suggestive qu'a écrite J. Cambier, salésien, sur Heb. XIII, 9-15, l'un des passages les plus obscurs de l'épître et en même temps son résumé et presque sa clef [7].

L'auteur démontre que les formules eschatologiques traditionnelles sont réinterprétées par Heb dans une mentalité alexandrine ; par exemple l'expression que nous soulignons au ℣. 14 : « ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour stable et définitif, nous recherchons *celui qui doit venir* » doit s'entendre non avec l'aspect temporel (futur) mais avec l'aspect qualitatif (céleste). Cette présentation permet d'exprimer mieux la transcendance et la discontinuité des réalités surnaturelles par rapport aux réalités terrestres. C. résume ainsi la péricope :

> « Ceux qui restent fidèles aux rites anciens périmés, et pour cela assimilés aux objets de la sphère terrestre, sont exclus du culte nouveau ; ils ne participent donc pas au don du Christ, qui procure l'affermissement, c'est-à-dire le salut (℣. 9-10). L'ancien culte préfigurait le nouveau qui est céleste (℣. 11-12) ; aussi faut-il que nous nous détachions de la sphère terrestre et que, portant l'opprobre de Jésus, nous le rejoignions dans la sphère céleste (℣. 13), notre patrie véritable et définitive (℣. 14). Pratiquons dès maintenant un culte spirituel (℣. 15) » (p. 23).

Quant au fameux ℣. 13, il renferme certainement une allusion à l'eucharistie, mais cette allusion n'a pas été le but premier de l'auteur « préoccupé avant tout de la présentation théologique des deux cultes, et cela dans les catégories philosophiques qui lui étaient familières » (p. 13).

III. — LE PROBLEME SYNOPTIQUE

7. — La question synoptique est-elle en train de sortir d'une impasse ? Depuis longtemps, prévaut chez les critiques le système dit des *deux* sources, qu'on voit naître en 1832 et que A. Puech, en 1928, déclarait généralement accepté.

D'après ce système, Marc et une collection de dicts du Christ (les *logia*) sont au point de départ de toute la littérature évangélique. Matthieu et Luc s'expliquent, pour l'essentiel, par la combinaison de ces deux sources. Traiter Marc d'abréviateur ne peut que paraître ridicule dans l'optique de ce système. La méthode de l'histoire de la tradition (*Formgeschichte*), vers 1920, s'est appliquée à étudier la formation des matériaux évangéliques (récits de miracles, apophtegmes, sentences de Jésus) dans le milieu ecclésial avant Marc, qui écrit vers 65, mais elle n'a point abandonné « la donnée fondamentale » qui voit en lui la première source.

[4] D'après le Pseudo-Hécatée, le nombre total des prêtres Juifs était d'environ 1500 (Josèphe, *Contre Appion*, 188). Cité par Spicq, I, p. 227.

[5] Nous n'avons pas compris pourquoi Melkisédék était « roi parce que prêtre » (II, p. 204) : la formule est à retourner : « prêtre parce que roi ». (Voir *Ami*, 1952, p. 33-34), ni en quoi le texte de la prophétie de Nathan est plus fidèle à l'original en Chronique qu'en Samuel (I, p. 343).

[6] *L'Epistola agli Ebrei*, 236 p., 950 lire, Marietti, 1952 (en dépôt chez Lethielleux).

[7] *Eschatologie ou hellénisme dans l'épître aux Hebreux : une étude sur* μένειν *et l'exhortation finale de l'épître*, Desclée de Brouwer, 1949, 32 p.

On pourra lire dans l'ouvrage de L. Vaganay que nous analysons [1] un aperçu historique sur le problème synoptique ; les données de ce problème apparaissent si enchevêtrées qu'une solution simpliste ne semble plus guère possible aujourd'hui · les chercheurs modernes ont pris conscience de cette complexité : n'est-ce pas un des traits les plus constants de l'exégèse contemporaine, tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament ? Epoque d'analyse minutieuse, où ne se discerne pas encore quelque grand système d'explication, où l'on parle encore, faute de mieux, dans le cadre de l'hypothèse critique reçue, mais où la foi en sa valeur commence à être ébranlée. C'est dans ce contexte que se situent les travaux de deux grands exégètes catholiques, L. Cerfaux, à Louvain [2] et L. Vaganay, à Lyon.

Sans s'être concertés, ils ont élaboré, par l'instrument de la critique littéraire, une théorie qui revalorise une doctrine traditionnelle. Au lieu de la prime régulièrement accordée à Marc, le premier évangile désormais, sous les espèces de Mg (nous allons expliquer ce sigle), est rendu à sa position traditionnelle. Puis l'informe source *Q* des critiques (c'est-à-dire des *logia*), subdivisée en deux groupes de textes, l'un rattaché à Mg, l'autre rapporté à une source supplémentaire de Mg, que Vaganay nomme Sg. Voilà la nouveauté que nous apporte le livre du professeur de Lyon « ce livre qui va faire date et bouleverser les consciences critiques » (Cerfaux).

L'auteur distingue sept étapes dans la formation des évangiles synoptiques. A chaque étape de la recherche, il a eu soin d'établir que les données de la tradition ecclésiastique, d'ordinaire peu abondantes, étaient confirmées, voire parfois majorées, par l'examen attentif des évangiles eux-mêmes · « notre hypothèse de travail est commandée par ces deux sortes de textes » (p. 446).

— *a*) La tradition orale (*O*). Les phénomènes de style oral se décèlent dans le rythme des sentences de Jésus (par exemple les trois strophes du *Tu es Petrus* en Mt. xvi, 17-19), dans les variétés de parallélisme qu'elles offrent, dans le schématisme des récits, dans les procédés mnémotechniques (mots-vedette, mots-crochet). Cette tradition orale s'exprima en araméen et se transposa très tôt en grec : car la communauté de Jérusalem et certains des disciples de Jésus étaient bilingues. La tradition orale, soit araméenne, soit grecque, ne doit jamais être séparée de la tradition écrite par une cloison étanche : elle continuera d'être vivante après les consignations aide-mémoire, après nos évangiles écrits et, s'il faut en croire Papias, même après la mort des apôtres.

— *b*) Les premiers essais évangéliques écrits, soit en araméen, soit en grec (E). Il semble que Luc (i, 1) a eu à sa disposition certaines rédactions plus ou moins fragmentaires. La critique interne discerne des péricopes qui se détachent aisément de leur contexte, ce qui est un indice d'existence antérieure indépendante (histoire du lépreux en Mc. i, 40-45, placée par Mat. en viii, 2-4) ou des groupements artificiels faits d'après le contenu et rédigés avant leur insertion dans la tradition synoptique (par exemple les cinq conflits du Christ avec les Pharisiens en Galilée : Mc. ii, 1 - iii, 6) ou des éléments de discours en étrange place (Mat. v, 25-26). Il est difficile de se faire une idée précise de cette littérature préévangélique et M. Vaganay se garde de donner des dates. W. L. Knox avance, pour certaines compilations, celle de 40 (Cerfaux, *art. cité*, p. 503).

— *c*) Le Matthieu araméen (M) et sa traduction grecque (Mg), première source de nos trois synoptiques. A coup sûr c'est l'étape la plus importante. Après avoir insisté sur le témoignage de Papias (p. 51-54) et expliqué le silence du prologue de Luc (p. 55-56), l'auteur a essayé d'établir par la critique interne, non seulement l'existence, mais encore les traits caractéristiques du Matthieu araméen : l'ordonnance systématique des matériaux, le caractère archaïque et schématique du contenu, le substrat sémitique de la rédaction (p. 56-81). Bien mieux, il démontre que ces archaïsmes de construction, de conception et de rédaction confirment, au lieu de contredire, l'attribution de cet évangile à l'apôtre Matthieu, témoin oculaire (p. 81-85).

Quant à la date, V. resterait en deçà de 50 pour M et de 50-55 pour sa première traduction grecque Mg. Cet évangile primitif avait le caractère d'un résumé aide-mémoire facile à retenir et à exploiter par les prédicateurs palestiniens. La traduction grecque a pu servir aux Judéo-Chrétiens de l'église de Jérusalem avant d'être utilisée par les missionnaires en dehors de la Palestine. La structure de l'œuvre tenait en cinq livrets, contenant chacun une partie narrative et une partie de discours. Le fait de la disparition de M ne doit pas étonner, car après la dispersion des premières communautés Judéo-chrétiennes de Palestine, cet évangile n'avait plus de raison d'être ; quant à Mg son contenu passa tout entier dans nos évangiles canoniques et ce fait le rendit superflu (p. 100).

La volonté de V. de s'en tenir à la pure critique littéraire nous prive ici d'une description détaillée de M par ses tendances théologiques. Nous pouvons du moins en glaner quelques-unes p. 84 (voir aussi p. 244) : l'antipharisaïsme, l'intérêt ecclésiologique, l'universalisme ; mais nous restons évidemment sur notre faim. L'essentiel, après tout, était d'établir critiquement l'existence de « cet ancêtre de notre Matthieu » (Cerfaux).

— *d*) La seconde source synoptique est regardée par V. comme supplémentaire du Matthieu araméen. D'où les sigles S et Sg, pour ses formes araméenne et grecque. C'était un petit livret, conservant l'ordonnance de son aîné qu'il voulut compléter (p. 136 et tableau p. 110-111). Ses éléments apparaissent en un ordre plus fidèlement gardé par Lc dans ce qu'on a appelé son « livret hors série » (Lc. ix, 51 - xviii, 14), et sont utilisés par Mat. également, mais non par Mc. V. pense aux années 55-65 pour la composition de S-Sg. Elle serait due

[1] L. Vaganay. *Le problème synoptique*, dans Bibliothèque de Théologie, série III, Théologie biblique. In-8 de xi-474 p., 1200 fr. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1954.

[2] L. Cerfaux a écrit la préface de l'ouvrage de Vaganay. On trouvera dans ce dernier, p. 30, des références à son système, qui ne coïncide pas dans tous les détails avec celui de son collègue. Voir encore L. Cerfaux, *Le problème synoptique : à propos d'un livre récent*, dans *Nouvelle Revue théologique* 1954, p. 494-505. On nous signale l'étude récente de Pearson Parker, *The Gospel before Mark*, dont les conclusions rejoindraient celles des deux exégètes cités.

à un homme du milieu apostolique, sinon à l'apôtre Matthieu lui-même (p. 151). C'est un document du meilleur aloi, cadrant à merveille avec le souci de la primitive Eglise de ne rien laisser perdre des paroles du Seigneur (p. 150) [3]. Nous n'avons pas affaire ici à des éléments de deuxième ou de troisième zone : si littérairement ils n'apparaissent pas les premiers, historiquement ils remontent aussi haut que ceux de M - Mg. Pas davantage que pour cette dernière source, V. n'a tenté pour S. une description par ses tendances théologiques.

Evidemment il n'y a rien de commun entre cette seconde source et celle que les critiques ont baptisée Q (les *logia*) et l'on trouve chez M. Vaganay ces réflexions sur le décret de la Commission biblique du 26 juin 1912 condamnant le système classique des deux sources :

« Il est certain que ce système, tel que le soutiennent à l'ordinaire les exégètes soi-disant indépendants, fait table rase des données traditionnelles, quand ils contestent l'existence d'un Matthieu araméen et appliquent le témoignage de Papias à la source des *logia*. Il en est de même lorsqu'ils estiment qu'en plaçant Mc. et les *logia* à la base de Mt. et de Lc., on peut résoudre le problème synoptique. Pour eux la question de l'identité substantielle du Matthieu araméen avec Mt. grec ne se pose même pas... Le jugement sévère de la Commission biblique allait de soi » (p. 28).

Là-dessus V. poursuit :

« Il est permis de croire que sa décision serait différente, si l'on envisageait un système des deux sources, où les données principales s'appuieraient sur des témoignages traditionnels, où la démonstration, loin d'être établie à la légère, ferait l'objet des enquêtes critiques les plus minutieuses, où la tendance fondamentale dans la solution du problème synoptique serait de remonter plus haut que Mc. et les *logia*, où enfin les conclusions seraient formulées avec les réserves inhérentes à ce genre d'hypothèses de travail » (p. 28-29).

Précisément, au cours de la quatrième étape, l'auteur a longuement insisté (p. 126-150) sur les différences profondes entre la seconde source synoptique Sg et l'ancienne source Q dite des *logia*. Et il conclut :

« En somme les reproches adressés avec raison à la source Q ne valent rien contre la source Sg. En refusant à cette dernière tous les éléments de Q qui appartiennent à la triple tradition (c'est-à-dire attestés chez les trois Synoptiques), nous avons restitué à Mg de nombreux matériaux qui aident à mieux comprendre l'évangile araméen primitif et qui faisaient au contraire disparate au milieu des *logia*. Du même coup la source Sg n'est plus une entité informe comme Q. Elle est rétablie dans son unité littéraire et dans une parfaite vraisemblance historique. C'est un document du meilleur aloi » (p. 150).

— *e*) Marc (Mc) constitue la 5e étape. Deux influences principales se sont exercées sur lui : d'abord celle de Mg qui était, avons-nous dit, un condensé de la prédication apostolique à Jérusalem ; ainsi s'explique le fait que Mc. soit souvent d'allure stylisée ; bien plus, on peut prouver qu'il a parfois abrégé sa source, omettant par exemple le Sermon sur la montagne : « Mc a opéré sur Mg les retranchements qui lui ont paru nécessaires. Qui sait si ce n'est pas surtout pour cette raison qu'il s'est résolu à composer son évangile ? » (p. 179). Une adaptation à ses lecteurs paganochrétiens de Rome explique ces retouches. D'autre part, il y a chez lui des narrations extrêmement vivantes où V. décèle l'influence de Pierre (éléments Pi) : les détails pittoresques, les souvenirs chauds viennent d'une catéchèse entendue récemment et dont l'âme est encore toute remplie. Pierre est pour ainsi dire à un double titre à l'origine du 2e évangile : par sa catéchèse hiérosolymitaine (Mg) et par sa catéchèse romaine (Pi).

— *f*) Le Matthieu grec canonique (Mt), sans être une traduction, représente mieux que les deux autres évangiles canoniques, l'écrit araméen de l'apôtre Matthieu. Il en garde l'ordonnance, utilise Sg et Mc ainsi que trois sources accessoires : Mt E (récit de l'enfance), Mt P (récit de la Passion) et Mt T (recueil de Témoignages tirés de l'Ancien Testament). Son lieu d'origine semble être la Syrie (p. 244). Ses centres d'intérêt coïncident avec ceux de sa source principale ; il a senti vivement la nouveauté du christianisme et aussi sa continuité avec l'Ancien Testament (p. 244).

— *g*) Luc (Lc.). A la 7e étape comme à la précédente, nous sommes devant un auteur qui laisse sa marque personnelle dans la rédaction. Luc a pour source principale Mc., pour source secondaire Mg, pour source complémentaire Sg, sans parler de la tradition orale à laquelle il emprunte beaucoup. On nous dit en passant que Sg devait présenter plus d'une divergence selon les milieux. L'auteur, d'après Act. XI, 28 (leçon longue) serait originaire d'Antioche et s'y trouvait dès l'an 41 lors de la venue des prophètes de Jérusalem.

Nous avons analysé un peu longuement ce solide travail, fruit d'un labeur de vingt années, en insistant sur la confirmation qu'il apporte à la tradition. Par ses *excursus*, dont nous n'avons pas parlé, il nous initie à une critique littéraire exigeante et nous prouve que rien n'est gratuitement affirmé dans son système. La reconstitution du Matthieu araméen apparaît maintenant du domaine des possibilités...

* *

8. — Il ne semble pourtant pas que ce soit pour demain... Sur un point d'importance puisqu'il s'agit des Béatitudes, Dom Jacques Dupont, O.S.B., vient d'écrire, dans un beau livre, neuf et explosif, un essai d'application de la théorie qui revalorise le Matthieu araméen [4]. Mais, alors que Vaganay proclamait avec force le caractère primitif de la forme de Luc : quatre béatitudes et quatre malédictions (p. 255, 291, 292, 305, 307) et en faisait un élément solide de Mg, l'exégète belge arrive à des conclusions fort différentes.

L'auteur s'efforce de dégager la forme probable du document qui a servi de base commune aux rédactions de Matthieu et de Luc, chacun des deux colorant sa rédaction des préoccupations qui lui étaient propres :

« les retouches ou les additions au texte primitif ne sont pas nécessairement de pures inventions des évangélistes ; ils peuvent avoir eu de fort bonnes raisons pour procéder comme ils l'ont fait : par exemple enrichir leur rédaction d'éléments évangéliques tradition-

[3] L. Cerfaux (*art. cité* p. 499-500) ne semble pas favorable à l'existence de cette source.

[4] *Les Béatitudes : le problème littéraire, le message doctrinal*, 327 p. Louvain, 1954.

nels que la source ne contenait pas, ou retoucher cette source en fonction de la tradition vivante de l'Eglise dans laquelle ils se trouvaient... [Et] l'activité rédactionnelle qui aboutit au texte de nos évangiles est tout entière sous la mouvance et l'inspiration de l'Esprit » (p. 122).,

— *a*) Le document primitif (Mg) contenait au moins ces éléments (p. 123) que nous numérotons :

1. Bienheureux les pauvres, parce que le Royaume des cieux est à eux.

2. Bienheureux les affligés, parce qu'ils seront consolés.

3. Bienheureux les affamés, parce qu'ils seront rassasiés.

4. Bienheureux serez-vous quand on vous outragera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira toute sorte de mal contre vous à cause de moi. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux ; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés.

— *b*) Matthieu (Mt), v, 3-12, reproduit plus fidelement que Luc le texte de la source, mais en explicite et élargit le sens par plusieurs additions, insérées à l'intérieur du texte. On lui doit l'introduction des béatitudes des doux, des miséricordieux, des cœurs purs et des artisans de la paix, ainsi que du ℣. 10 qui est un dédoublement du ℣. 11. On lui doit aussi le développement « selon l'esprit », ℣. 3) et la mention de la « justice » (c'est-à-dire la justice des œuvres chrétiennes) aux ℣ 6 et 10.

— *c*) Luc « se montre beaucoup plus libre à l'égard des termes de l'original et n'hésite pas à récrire à nouveau les Béatitudes ; en revanche, il n'ose rien ajouter à la teneur même de sa source tant qu'il la suit, et c'est seulement ensuite qu'il indique son interprétation en ajoutant les malédictions » (p. 123). Luc a donc bien conservé le nombre primitif des Béatitudes. Quant aux malédictions, elles sont « une composition littéraire de Luc faite en partie d'après les Béatitudes, en partie d'après d'authentiques malédictions prononcées par Jésus », mais en dehors du discours sur la montagne (p. 113).

Nous ne pouvons évidemment reproduire ici le travail critique à la base de ces conclusions littéraires. Voyons le sens des Béatitudes à chacune de ces étapes :

1° Les béatitudes des pauvres, des affligés et des affamés ont « une note de proclamation triomphante » (p. 179) qui correspond aux débuts du ministère de Jésus [5]. Elles visent les heureux privilégiés de l'ère messianique, tels que les avaient dépeints Is. LVIII, 6-10 ; LXI, 1-3 ; Jésus est le Messie des *anawim* ; il assure leur promotion messianique. Le sens primitif des Béatitudes était donc christologique. Elles correspondaient à la réponse faite aux envoyés de Jean-Baptiste (Luc IV, 18-21). Les dispositions morales de ces « pauvres » ne sont pas envisagées, ni leurs « mérites ». D. exorcise soigneusement ce dernier terme (p. 148, 226, 267). C'est peut-être là qu'une connaissance plus minutieuse de l'Ancien Testament eût apporté quelque correctif. Car enfin ces « pauvres » ont une physionomie bien connue. Ils font figure de *justes* dès Soph. III, 13 ; ils tremblent à la parole de Dieu, qui est la Loi, en Is. LXVI, 2 ; le ps. XXXIV les insère parmi les observants [6]. La grâce messianique ne tient-elle pas compte de tous ces aspects que l'Ancienne Alliance avait précisés : pauvreté spirituelle, pauvreté réelle, sens de la Loi ? D. n'a-t-il pas, ici, un peu simplifié une référence complexe ?

2° Le point de vue de Matthieu est celui d'un moraliste qui insiste sur les dispositions intimes des chrétiens : le Royaume est une récompense pour ceux qui auront vécu dignement le message évangélique. Matthieu a interprété les Béatitudes à la lumière du thème fondamental du Discours sur la montagne, qui est celui d'une morale spiritualisée, intériorisée et plus exigeante que celle des Pharisiens ; les Béatitudes parlent de la même justice dont il est question dans le Discours. Dans la rédaction de Mg, au contraire, il n'y avait qu'un lien assez vague entre les Béatitudes et le Sermon (p. 299). Bref l'idéal moral de la vie chrétienne est défini, l'aspect religieux de la notion de pauvreté souligné, la notion de mérite valorisée.

3° Luc découvre dans les Béatitudes un enseignement de type sapiential, promettant aux misérables la compensation de l'au-delà. Les tendances de l'évangéliste le portaient à souligner fortement cette doctrine et il l'a fait surtout en ajoutant les malédictions aux riches : le mot *anawim*, employé absolument était équivoque (p. 223, 82) ; Luc l'a explicité dans un sens social, qui ne représentait qu'un aspect de la béatitude primitive ; Luc a été sensible à la réalité humaine de la misère, surtout que les problèmes sociaux affectaient les cités du monde gréco-romain où il prêcha. On peut se demander si D. n'a pas outré quelque peu la malédiction de Jésus qui pèserait sur la richesse elle-même et pas uniquement sur le mauvais usage qu'on en ferait (p. 207).

Le livre de D. marque, en terminant, la réelle *continuité* qui existe entre ces trois étapes. Matthieu et Luc explicitant telles virtualités de la rédaction primitive (p. 302, 241).

* *

9. — Le P. Louis-Gonzague DA FONSECA, S. J., a publié une « *Quæstio synoptica* » où ses anciens élèves de l'Institut biblique auront joie à retrouver ses qualités de clarté et d'érudition [7]. On trouvera là les témoignages traditionnels anciens qui éclairent le problème, une bibliographie raisonnée dont on regrettera seulement qu'elle n'aille pas jusqu'aux auteurs contemporains : il semble que Cerfaux et Vaganay avaient quelque titre à y figurer. Les diverses hypothèses critiques sont examinées. Le R. P. s'arrête à une hypothèse qui, un peu poussée critiquement rencontrerait les explications données par nos exégètes : S. François-Xavier avait donné à ses coopérateurs dans l'évangélisation des Indes un *compendium* de doctrine chrétienne, dont ils se servaient comme aide-mémoire et point de départ, en le traduisant et en l'exploitant. Voilà notre Matthieu araméen.

[5] La 4e Béatitude (celle des persécutés) se situe au contraire dans la dernière période de la vie publique (p. 178).

[6] Nous renvoyons à notre étude « *Les pauvres de Yahvé* », Paris, Edit. du Cerf, 1954.

[7] Editio tertia, 224 p., 2700 lire. Rome, 1952.

10. — Le chanoine L. Girard est mort en 1953. Il était supérieur des Prêtres du Christ-Roi et dirigeait l'œuvre sacerdotale et religieuse de Mézières-en-Drouais (Eure-et-Loir).

Les questions concernant le cadre chronologique des évangiles ont retenu son attention [8]. Son plus récent travail que le P. Lagrange, dans une lettre à l'auteur, déclarait « extrêmement soigné » fixe le ministère de Jésus entre juin-octobre 29 et le vendredi 3 avril 33, date de la crucifixion. On opte donc pour 3 ans 1/2 de ministère public. Jésus serait né l'an 8 avant l'ère chrétienne. Il aurait donc eu, à sa mort, une quarantaine d'années, l'âge que lui donnaient saint Irénée et saint Jean Chrysostome.

Le premier opuscule traite du fameux « livret hors-série » de S. Luc et y voit un récit continu et indépendant, où sont groupés les trois voyages que Jésus entreprit à Jérusalem et qui sont répartis sur tout le ministère galiléen. Ce document, que G. appelle *Lc 2*, serait donc précieux, puisqu'il devrait servir de base à une Harmonie évangélique ou à une vie de Jésus, après saint Jean toutefois dont la chronologie demeure la plus précise. Nous croyons qu'une critique littéraire serrée ne permet pas des conclusions aussi ambitieuses et que dans le « livret hors série » Luc a groupé les fragments évangéliques qui lui étaient parvenus hors de la triple tradition, en soulignant la perspective qui domine tous les événements de la vie de Jésus, à savoir Jérusalem et la Passion (Vaganay, *op. cit.*, p. 104-109).

Des appendices sur le calendrier juif, la chronologie de l'ère néo-testamentaire et un essai de synopse terminent ces deux opuscules, dont l'écriture claire et érudite nous fait regretter le précoce décès de cet apôtre de la sainte Ecriture.

IV. — ETUDES DIVERSES SUR L'ANCIEN TESTAMENT

11. — On connaît l'excellent travail de propagande et d'initiation biblique que poursuit en France la *Ligue catholique de l'Evangile*. Ses cahiers trimestriels, parus déjà treize fois, ont abordé les questions les plus diverses, dans un style de solide vulgarisation [1] où l'on n'a pas de peine à reconnaître la marque de l'animateur, le P. Gourbillon, O. P.

La dernière réalisation est une histoire sainte, écrite très simplement, très directement et, pensons-nous, avec le concours d'un bon exégète. Le prix est dérisoire et les prêtres seraient inexcusables de n'utiliser pas un petit livre qui parmi tant de qualités, a celle de la valeur [2]. Des notes, des cartes, des formules nettes accrochent l'attention. Les 80 dernières pages, les plus difficiles, sont celles qu'on lit avec le plus d'intérêt ; les physionomies des prophètes se détachent bien ; les chapitres XL-LV d'Isaïe, attribués à un disciple d'Isaïe sont situés à la fin de l'exil (p. 171) ; le livre de Daniel est placé dans le cadre macchabéen (p. 190), on parle des communautés juives du désert qui relient l'histoire sainte à l'époque du Précurseur (p. 202).

* *

12. — Mme Marie Fargues est depuis bientôt trente ans une ouvrière de l'apostolat catéchistique. Elle nous donne une *Histoire sainte* [3] destinée aux jeunes adolescents (12 ans et plus), qui est composée d'extraits de l'Ecriture choisis en fonction de leur valeur pour l'éducation de la foi et aussi en fonction de l'intérêt qu'ils ont pour de jeunes lecteurs. Le livre du maître est éminemment suggestif pour la réflexion religieuse : il constitue une méthode pour saisir dans un texte donné toutes ses pointes, pour le rendre assimilable et « utile » — selon l'affirmation de S. Paul — à de jeunes contemporains dont l'esprit est concret et curieux. L'épisode de la vigne de Naboth introduira, sans rien forcer, une conversation sur le droit de propriété et ses limites (2e vol. p. 67-68) ; les portraits d'Esdras et de Néhémie introduisent à une leçon sur la diversité dans le service de Dieu (p. 82) ; l'épopée macchabéenne à une autre sur la légitimité de la guerre. Les enfants qui se mettent à cette école ne manqueront pas d'horizons...

* *

13. — A. Parrot continue la série de ses élégantes brochures sur l'archéologie en tant qu'elle nous restitue le cadre des récits bibliques (voir *Ami* 1953, p. 65, 77). *Ninive et l'Ancien Testament* [4] intéresse trois siècles d'histoire sainte. Aussi est-il souvent question de la capitale assyrienne, d'Amos à Nahum, qui annoncera la chute de la ville (612). Mais est-il sûr que la Ninive de Jonas équivaudrait au triangle Ninive-Nimrud-Khorsabad, quelque chose comme le « grand Paris » (p. 63-64) et est-il nécessaire qu'Ezéchiel, partant en captivité en 597, soit passé par Ninive (p. 65) ?

* *

14. — La question des rapports entre « *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament* » est des plus centrales. Le P. de Fraine, S. J., lui a consacré dans *Biblica* de 1952 (p. 324-355 et 445-475) deux articles fouillés, où il a réfuté l'ancienne école libérale, pour laquelle l'individualisme religieux est né à l'époque de l'Exil, avec Jérémie et Ezéchiel.

Le livre de F. Spadafora, qui ne semble pas connaître l'étude précitée, s'attaque courageusement au même problème [5]. Les positions simplistes des critiques d'avant-hier et celles plus nuancées des critiques d'hier (Kœnig, Hempel, Lœhr) sont exa-

[8] *L'Evangile des voyages de Jésus* ou *La section* IX, 51-XVIII, *14 de Saint-Luc*, 130 fr. Paris, Gabalda, 1951 ; — *Le cadre chronologique du ministère de Jésus*, 94 p., ibid., 1953.

[1] Le dernier paru est consacré à « *La Bible et la Vierge* ». L'abonnement aux cahiers « *Evangile* » est de 380 fr. C. C. P. Paris 391.85 (Ligue catholique de l'Evangile, 2, rue de la Planche, Paris-7e).

[2] Pierre et Jean-Marie, *La Grande Espérance : histoire du peuple de Dieu et des Prophètes du Christ*, 224 p., 150 fr. (avec tarif dégressif). Le livre est introduit par quelques mots de Mgr Robin, évêque de Blois.

[3] *Histoire sainte d'après les textes bibliques, Ancien Testament*. Partie de l'élève, 296 p., 540 fr. ; partie du maître, 100 p. Mame, 1953.

[4] Dans *Cahiers d'archéologie biblique*, n° 3, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 78 p., 340 fr.

[5] *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* XXIV - 398 p. Rovigo, 1953, 2000 lire.

minées avec soin. Individualisme et collectivisme religieux ont *coexisté* tout au long de l'histoire biblique et les preuves en sont relevées : notons, par exemple, pour l'individualisme ancien la preuve par les noms théophores : ces noms expriment une assistance divine dont est bénéficiaire leur porteur; « les noms de personnes, déclarait M. Noth, donneront toujours tort à une conception qui, pour les temps anciens, préconise une relation exclusive de la Divinité au peuple » (p. 337-362) ; et il suffit de lire le récit si prenant de la prière d'Anne au temple de Silo pour voir à l'œuvre une piété personnelle (p. 344). A côté de cet individualisme, il y a un collectivisme religieux qui est l'expression même de la religion de l'Alliance : la nation comme telle est en relation avec Dieu. La mentalité solidariste est le fondement lointain de cette représentation (p. 123) : le coupable n'est pas puni seul pour un péché, mais avec toute sa maison (p. 150); de même on a une rétribution collective pour une bonne action, comme celle d'Obededom (I Sam. xxviii, 19) [6]. Or, ayant bien établi ce fait et y ayant même trouvé une explication apologétique (voir note 6), S. explique longuement qu'Ex. xx, 5 ne s'applique pas au même fait, comme on s'y attendrait. Rappelons le texte : « Moi, Yahvé, je suis un Dieu jaloux qui punis l'iniquité des *pères*, sur les *fils*, les petits-fils et les arrières-petits-fils de ceux qui me haïssent ». Il faudrait comprendre *les pères* comme désignant les *générations précédentes* et *les fils* comme désignant *les générations suivantes*, en sorte que nous n'aurions là qu'une expression des promesses de l'Alliance nationale (p. 182, 183) « La sanction de l'Exode concerne la rupture de l'Alliance par la violation de son précepte fondamental, le monothéisme, de la part de la nation » (p. 185). Ainsi « elle ne concerne en rien la solidarité familiale » (p. 184) et ne peut s'opposer à Ez. xviii (p. 185), qui ne constitue aucune nouveauté pour l'individualisme (p. 378) [7]. On voit que le rapport entre Ex. xx, 5 et Ez. xviii, qui est une des préoccupations majeures de ce livre serait, en définitive, facilement résolu. Il sera difficile de suivre, sur ce point important, le subtil exégète. Son livre se recommande par ailleurs par son érudition, par ses positions critiques [8]. On aimerait que le ton soit, ici ou là, moins polémique et qu'on sentît combien telle pointe contre l'exégèse française est agaçante et hors de propos (p. 113).

A. Gelin, p. s. s.

[6] P. 152-153, l'auteur défend la justice de Dieu : les punitions qui tombent sur les fils sont des peines relatives puisque temporelles ; elles sont capables de servir d'avertissement et de grâce ; d'ailleurs il y a une autre existence que celle de la terre... Il n'y a qu'une faille à ce raisonnement, c'est qu'il se tient dans l'absolu et non la mentalité des croyants de ce temps. Voir encore page 156 : « Il récompense au-delà de la tombe ceux qui ont péri innocents ».

[7] Ez. xviii se tient encore sur le terrain de la rétribution temporelle, mais il paraît que la mort physique est aussi un symbole d'une peine qui dure au delà de cette terre (p. 380).

[8] L'auteur n'ose enlever à David le psaume li (*Miserere*), (p. 349).

L'ANNÉE MARIALE

SOMMAIRE

1. *Les « temples » privilégiés* sont les églises et oratoires publics ; même de peu d'importance ; pourvu que Notre-Dame en soit titulaire ; à l'exclusion d'une grotte ; le vocable marial n'est pas requis dans les *chapelles* en mission.
2. *Les indulgences « toties quoties »* (prières présentes).
3. *Les sanctuaires célèbres* sont ceux qui attirent habituellement des fidèles des pays étrangers.
4. *Les oratoires semi-publics* permettent de gagner l'indulgence attachée à tout exercice marial ; ils ne permettent pas les visites indulgenciées mais une commutation est possible.
5. *La messe votive privilégiée* reste une messe « privée » et l'on doit y observer les rubriques des messes votives ; exercices requis ; unicité ; célébration réitérée le soir ; jours prohibés ; modalités de célébration ; messe pour la journée des Congrégations mariales.

Bibliographie : G.-M. Roschini ; Mgr G. Rossi.

En complément des deux articles publiés par l'*Ami* dès le début de l'Année Mariale (10 déc. 1953, p. 753-764 ; 24 déc. 1953, p. 792-795), nous mentionnerons ici plusieurs confirmations officielles des commentaires que nous avions donnés et ajouterons, à cette occasion, quelques nouvelles informations et précisions.

I. — LES « TEMPLES » PRIVILEGIÉS

Nous avons dit que par les *templa* dédiés à Marie, où, selon les nn. I et II du décret de la S. Pénitencerie du 11 novembre 1953, peuvent se gagner les indulgences de l'Année Mariale à des jours déterminés et à certaines conditions (*Ami*, 1953, p. 759), il fallait entendre les *églises* et les *oratoires publics* et non les autres oratoires (sauf en pays de mission).

1. — Certains ayant hésité à accepter cette restriction, la question a été posée à la S. Pénitencerie, laquelle a répondu que les oratoires semi-publics, tels ceux des communautés religieuses, ne pouvaient être compris dans les sanctuaires privilégiés ainsi désignés (Rescrit du 18 décembre 1953 à S. Exc. Mgr l'Evêque de Gand) [1].

2. — A l'opposé, d'autres hésitaient à faire rentrer sous l'appellation de *templa* des églises très petites et des chapelles, publiques sans doute en droit (cf. notre commentaire sur les sanctuaires champêtres, *Ami*, 1953, p. 794-795) mais de peu d'importance. Une réponse du même dicastère à S. Exc. Mgr l'Evêque de Trente [2], en date du 23 décembre 1953, donne tous apaisements à ce sujet :

« *Utrum iisdem templis adnumerandæ sint ecclesiæ etiam parvæ molis et oratoria publica B. Mariæ V. dicata... ?* » — R. « *Affirmative* ». (*Ad* II).

[1] No de Prot. 9782/53. Cf. *Nouvelle Revue Théologique*, février 1954, p. 197-198.

[2] *Foglio diocesano di Trento*, 1954, p. 13-14 ; cf. *Settimana del Clero*, 7 mars 1954 ; *Ephemerides liturgicæ*, 1954, fasc. I, p. 55-56.

3. — Nous avions également précisé qu'il fallait que ces sanctuaires soient véritablement *dédiés* (canoniquement et liturgiquement) à Notre-Dame pour permettre le gain des indulgences. D'aucuns se demandaient si l'on pouvait qualifier de « marials », dans l'esprit du décret, des sanctuaires publics dont le titulaire n'était pas la Sainte Vierge mais qui possédaient par exemple une statue, très vénérée, de Notre-Dame. La réponse à l'évêque de Trente maintient strictement la nécessité du *titulus* marial de l'église ou de l'oratoire public :

« *An in templis in honorem B. Mariæ V. extructis adnumerandæ sint ecclesiæ aliis sanctis dicatæ, quæ, ob imaginem ejusdem Deiparæ Virginis quam peregrinantes fideles singulari cultu prosequuntur, ut sanctuaria mariana habentur ?* » — R. « *Negative* ». (*Ad* I).

Notons que ce rescrit précise, à toutes fins utiles, que les évêques n'ont pas la possibilité de trancher eux-mêmes les doutes de fait survenant en matière de conditions à remplir pour le gain des indulgences :

« *Potestne Ordinarius loci dubia facti dirimere de conditionibus requisitis ad indulgentias lucrandas ?*» — R. « *Negative* ». (*Ad* V).

4. — Une simple grotte, par exemple une reproduction de la grotte de Lourdes, ne peut être qualifiée de « *templum* ». La S. Pénitencerie l'a précisé à Mgr l'Evêque de Gand, en rappelant qu'il fallait un « oratoire » public (*N. Revue Th., loc. cit.*, p. 198).

Signalons toutefois que la grotte de Massabielle, à Lourdes, a fait l'objet d'une concession spéciale : du 1er décembre 1953 au 31 décembre 1954 on y peut gagner chaque jour une indulgence plénière aux conditions ordinaires [3].

5. — Le décret du 11 novembre 1953 habilitait pour les visites indulgenciées : « *quodlibet templum in honorem Beatæ Mariæ Virginis extructum, vel sacellum, si de locis Missionum agatur.* » On pouvait se demander s'il fallait également dans les *pays de mission* que la « chapelle » visitée fût dédiée à Notre-Dame. Le bon sens faisait répondre par la négative, car les « facilités » que voulait accorder manifestement la Pénitencerie pour les fidèles de ces contrées eussent été alors bien réduites... La question fut posée officiellement par un Ordinaire d'Afrique du sud au Comité de l'Année Mariale et son Président, S. Exc. Mgr Traglia, soumit la chose à la S. Pénitencerie. Nous traduisons le passage de la lettre (en anglais) de Mgr Traglia, donnant la réponse :

« En réponse à votre demande du 3 février, j'ai le plaisir de vous informer que le mot « *Sacellum* » employé dans le décret du 11 novembre 1953 l'est dans un sens large pour les territoires de mission : il s'applique à *tout édifice sacré :* église, chapelle ou oratoire. La raison en est qu'en ces pays il est nécessaire de rendre le plus facile possible aux fidèles le gain de l'indulgence » [4].

Le vocable de la chapelle n'a donc aucune importance ici.

[3] *La Croix*, 24 novembre 1953 (art. de J. Belleney).

[4] Ce texte, paru dans le no de mars 1954 de la *Southern Cross* (La Croix du Sud) a été aimablement communiqué à l'*Ami*, par le R. P. Ferragne, o. m. i., missionnaire au Basutoland : nous l'en remercions.

II. — LES INDULGENCES « TOTIES QUOTIES » ET LES AUTRES

Les *prières* à réciter lors des visites accomplies en conformité avec le no 1 du décret de la S. Pénitencerie, c'est-à-dire quelques fêtes mariales déterminées, et en vue du gain d'une indulgence plénière à chaque visite, sont — disons-nous — six fois *Pater*, *Ave* et *Gloria* obligatoirement (*Ami*, 1953, p. 760 ; citant la déclaration de la S. Pénitencerie du 5 juillet 1940).

Mgr Traglia a, dans la lettre que nous venons de mentionner, rappelé cette prescription, tout en précisant bien que, dans les cas *autres* que ceux visés au n. 1 du décret (c'est-à-dire pour les indulgences à ne gagner qu'une seule fois par jour et non *toties quoties*) cette répétition de 6 *Pater*, etc., n'était pas nécessaire ; c'est ce que nous avions indiqué (*Ami*, p. 761) en disant : « pour les autres indulgences plénières rien n'est fixé et aucun lien avec la visite n'est prescrit... Chacun est donc libre de faire alors les prières que sa dévotion lui inspire, mais on sait que pour apaiser tout scrupule, la S. Pénitencerie a déclaré que l'on satisfaisait à l'obligation en récitant *une* fois *Pater*, *Ave* et *Gloria.* » La Pénitencerie le fait préciser à nouveau : « Pour les indulgences plénières autres que les indulgences *toties quoties*, n'importe quelle prière au choix du fidèle suffira » [5].

III. — LES SANCTUAIRES CELEBRES

En analysant les qualificatifs employés par le n. VI du décret de la S. Pénitencerie à propos des lieux de pèlerinage marial fréquentés par des *foules* de pèlerins venant de régions *éloignées* pour rendre à Notre-Dame un culte *exceptionnel*, nous soulignions que les centres diocésains de pèlerinage rentraient dans le cadre des n. I et II du décret, mais que *seuls de très grands centres de culte dans certains pays* répondaient aux exigences de la loi.

Plusieurs lecteurs, et non des moindres — leurs lettres en font foi — nous ont trouvé trop sévère, mais la S. Pénitencerie n'a pu que répéter ses stipulations. Ainsi, dans la réponse, déjà mentionnée, qu'elle a adressée à Mgr Calewaert, de Gand, elle a précisé qu'il ne suffisait pas qu'on vienne fréquemment de nombreuses paroisses de la *région* en pèlerinage à un sanctuaire pour qu'on puisse considérer celui-ci comme permettant le gain quotidien de l'indulgence plénière, mais qu'il fallait venir habituellement « de loin » (*N. R. Th., loc. cit.*, p. 198).

Mais qu'entendre par ces paroles ? Autrement dit quel sens donner à l'expression « *e dissitis... locis* » du décret ? La S. Pénitencerie l'a précisé à l'évêque de Trente : « *Dissitus locus est qui exstat extra nationem* ». La cause est donc entendue.

IV. — LES ORATOIRES SEMI-PUBLICS

Lorsque nous avons précisé, en commentant les

[5] *Southern Cross, loc. cit.* (en anglais). Dans ce document, la Pénitencerie précisait aussi que la fête des Sept Douleurs tombant le vendredi de la Passion pouvait, comme la fête du 15 septembre, permettre le gain de l'indulgence, bien qu'en bon nombre d'endroits aucune solennité ne soit accordée à cette célébration, selon l'esprit du temps liturgique. (Cf. également la lettre à l'Evêque de Trente, ad III ; *Ephem. liturg.*, 1954, p. 55).

documents romains, que les oratoires semi-publics, même dédiés à Notre-Dame, étaient exclus des faveurs spirituelles accordées durant l'Année Mariale (même pour les communautés, pensionnats, etc.), nous avons reçu plusieurs lettres nous disant : « Mais alors aucune indulgence ne peut être gagnée par des religieuses dans leur chapelle ! » Nous avons alors répondu que cette réflexion était inexacte et que le décret de la S. Pénitencerie fournissait bien des occasions de gagner, même dans une chapelle de religieuses, des indulgences plénières.

1. — Tout exercice en l'honneur de Notre-Dame, dès l'instant qu'il est présidé par un prêtre (et peut ainsi être dit une *functio sacra*), permet le gain d'une indulgence plénière aux conditions ordinaires (décret, n. III) : nous avons précisé, en commentant ce point (*Ami*, 1953, p. 762) que cela pouvait avoir lieu « dans une église ou en plein air, dans un sanctuaire marial ou *partout* ailleurs » et que, lorsque l'exercice avait lieu dans un oratoire semi-public, les personnes qui utilisaient légitimement cet oratoire n'avaient pas à faire ailleurs la « visite d'église » prescrite pour le gain de toute indulgence plénière.

Comme aucune limitation n'est statuée, il va sans dire que si une *functio sacra* mariale a lieu tous les jours, c'est tous les jours que, dans l'oratoire en question (tout comme dans les grands sanctuaires de pèlerinage !) on peut gagner une indulgence plénière. Les religieuses ne sont donc point frustrées !...

2. — Et nous avons dit également que, même lorsqu'il s'agissait d'indulgences *toties quoties* (commission d'interprétation du Code, 19 janvier 1940), les confesseurs pouvaient *commuer* les visites d'églises déterminées en d'autres œuvres à accomplir.

La S. Pénitencerie l'a répété officiellement le 23 décembre 1953, précisant à l'évêque de Trente que les confesseurs, conformément au canon 935 pouvaient accorder des commutations à propos des n. I, II et III du décret : c'est-à-dire à propos des visites d'églises mariales ou de l'assistance à des exercices en l'honneur de Marie [6].

Semblable précision avait été donnée également à Mgr Calewaert : malades, prisonniers, personnes empêchées s'adresseront à leur confesseur (*N. R. Th.*, *loc. cit.*).

V. — LA MESSE VOTIVE PRIVILÉGIÉE

Un décret de la S. Congrégation des Rites, du 29 novembre 1953, que nous avons commenté (*Ami*, p. 793-794) permettait durant l'Année Mariale la lecture ou le chant d'une seule messe votive le samedi, là où quelque exercice marial serait fait, et cela, même les jours de fête de rit double majeur (sauf en certains cas).

Le « privilège » de cette messe consistait seulement dans la dérogation aux règles habituelles de célébration d'une messe votive (à savoir quant au rit de la fête occurrente) ; mais rien n'était stipulé dans le décret au sujet d'un traitement rubrical particulier à observer. Aussi nous étions-nous sciemment contenté de noter comme seule particularité la récitation obligatoire du *Gloria* puisque cette messe était à dire un samedi (avec l'*Ite missa est* correspondant). On ne pouvait instituer une comparaison valable de cette messe avec la messe « assimilée aux messes votives solennelles » du 1er vendredi du mois [7] : ici, en effet, il n'était pas requis de faire approuver par l'Ordinaire les exercices justifiant la célébration de la messe votive.

Toutefois certains bulletins diocésains, et même des revues, ont interprété le décret en fonction des concessions concernant la messe votive du S. Cœur. Aussi, pour arrêter les effets d'une telle extension, la S. Congrégation a inséré aux *Acta*, dans le texte authentique du décret, les deux précisions suivantes : « *missa votivo-privata* » et « *servatis de cetero rubricis* ».

Pour répondre à plusieurs demandes, donnons quelques précisions explicites.

1. — Il faut qu'ait lieu, le samedi en question, une cérémonie en l'honneur de Notre-Dame : prédication, cantique, ou même simplement récitation de la prière composée par S. S. Pie XII : nous l'avons dit en toutes lettres (*Ami*, p. 793 ; *Paroisse et Liturgie*, p. 131).

2. — *Une seule messe* ainsi « privilégiée » (soit lue, soit chantée) est permise. Il va sans dire que les jours où sont autorisées les messes votives *ordinaires*, tout prêtre peut célébrer la messe de l'Immaculée. Nous avions remarqué aussi (*Ami*, p. 794) que le pouvoir des évêques leur permettant d'autoriser le chant d'une messe votive *pro re gravi* restait intact les autres jours.

3. — Redisons également que la célébration de cette messe peut avoir lieu *le matin* ou *le soir* (dans ce dernier cas, évidemment, avec l'autorisation de l'Ordinaire, exigée par la constitution *Christus Dominus*).

Et précisons que, *même si cette messe a été célébrée le matin* en raison d'un exercice marial, on peut, si l'Ordinaire a permis de dire une messe dans la soirée, dire à nouveau la messe votive de l'Immaculée ce même samedi dans le même sanctuaire, pourvu qu'on refasse, à l'occasion de cette messe, de nouvelles prières à Marie. Nous nous fondons, pour énoncer cette affirmation, sur la réponse du 31 mars 1954 envoyée par la S. Congrégation des Rites à l'Em. Archevêque de Paris (nº 18/954) résolvant des *dubia* portant sur l'*unique* messe du S. Cœur le premier vendredi du mois [8] : ici la comparaison est possible car il

[6] *Ad VI. Ephemer. liturg.*, *loc. cit.*, p. 55. La réponse précise que le n. IV du décret (indulgence annexée à la Bénédiction papale donnée par les évêques résidentiels le 8 décembre) ne peut pas faire l'objet de commutation. Il est donc nécessaire, comme nous l'avions dit, d'être physiquement présent à la messe pontificale pour recevoir l'indulgence (cf. *Ami*, 1953, p. 763).

[7] « La concession est moins large que pour la messe privilégiée du S. Cœur le premier vendredi, écrivions-nous dans *Paroisse et Liturgie* ; en revanche, elle ne demande pas, comme dans le cas du premier vendredi, que les exercices de piété dont il est question soient accomplis avec le consentement de l'Ordinaire. » (1954, fasc. 2, p. 131).

[8] 1º *Utrum, prima feria VI cujusvis mensis, in ecclesiis et oratoriis, ubi peculiaria pietatis exercitia in honorem divini Cordis Iesu non mane sed vespertinis horis peragantur pro fidelibus qui matutinis horis Sacro interesse impediuntur, Missa votiva de SS. Corde Iesu, approbanti loci Ordinario, celebrari possit iisdem vespertinis horis, retentis utique Rubricis ?*

2º *Utrum in ecclesiis et oratoriis, ubi Missa votiva de SS. Corde Iesu, servatis rubricis, jam mane celebrata sit, eadem Missa votiva privilegiata, pietatis exercitiis ite-*

agit d'une similitude de *circonstances externes* esse du soir) et non des modalités liturgiques *ternes*.

Notons qu'en plusieurs diocèses des dispositions éciales ont été prises par les évêques les samedis [9].

4. — Aux samedis *excluant* la messe votive, on lèbre obligatoirement la messe de l'office occurnt, et cela sans aucune mémoire de l'Immaculée onception, contrairement à ce qu'ont publié cerins bulletins : en effet, les privilèges concernent niquement les jours de célébration.

Rappelons en détail — car sur l'une ou l'autre tégorie de samedis prohibés nous avons reçu des mandes d'explication — la *liste des interdictions* cette messe : 1° aux fêtes de rit double de 1re de 2e classe (le privilège consiste donc en la célébration autorisée de la messe votive même aux tes de rit *double majeur*) ; 2° aux féries privigiées (il n'y en a qu'une pour ce qui nous conrne : le samedi saint) ; 3° aux vigiles privilégiées e Noël, Epiphanie et Pentecôte) ; 4° dans les ctaves privilégiées de 1er et 2e ordre (Epiphanie, âques, Pentecôte, Fête-Dieu) ; 5° à n'importe uelle fête mariale [10], et à n'importe quelle vigile u octave de fête mariale (dans ces cas-là on dit messe de ces fête, vigile ou octave).

Voici la nomenclature de ces samedis où l'on oit dire obligatoirement la messe du jour [1], du oins d'après le calendrier de l'*Eglise universelle* : 2 décembre (dans l'octave de l'Immaculée) et 26 écembre 1953 (S. Etienne, 2e cl.) ; 9 janvier 1954 ans l'octave de l'Epiphanie) ; 17 avril (Samedi int) et 24 avril (dans l'octave pascale) ; 1er mai S. Philippe et Jacques, 2e cl.) ; 5 juin (Vigile e Pentecôte) ; 12 juin (samedi des IV Temps de entecôte) et 19 juin (dans l'octave de la Fêteieu) ; 14 août (vigile de l'Assomption) et 21 août ans l'octave de l'Assomption) ; 11 septembre ans l'octave de la Nativité de Marie ; cf. les ubriques de la fête).

On n'oubliera pas que dans la liste diocésaine u paroissiale, à dresser selon le *calendrier local*, ne ou plusieurs de ces dates peuvent disparaître ;

m *horis vespertinis peractis, iterum concedi possit ?...* : *Affirmative ad utrumque.* (*Semaine rel. de Paris*, mai 1954, p. 527).

[9] Ainsi à Lyon, un indult de la S. Congrégation des acrements, en date du 1er mars 1954, permet aux curés ns vicaires de célébrer, durant l'année 1954, *deux esses le samedi* en vue de développer la piété des fidèles vers la Sainte Virge, à condition qu'il n'y ait aucun tre prêtre libre pour célébrer l'une des deux messes *emaine rel. de Lyon*, 26 mars 1954, p. 232) ; or à Lyon célébration des messes du soir a été laissée à l'estiation prudente des pasteurs, dans les limites de la nstitution pontificale : Ces curés peuvent donc, tous les medis, célébrer une messe du soir s'ils le jugent expéent. Rapprochons cette mesure d'une autre semblable ncernant non pas les samedis, mais les *fêtes mariales* : Durant l'Année Mariale, Nous autorisons dans toutes s *paroisses* où M. le curé le jugera utile, la célébration une messe du soir *aux fêtes de la T. Sainte Vierge rite double majeur* » (S. Em. le cardinal Gerlier, Manment de Carême 1954, art. III ; *Sem. rel. de Lyon* février 1954, p. 167).

[10] Nous ne considérons pas comme « fête » mariale s samedis où l'on doit faire l'office *de Beata*, contraiment à ce que pensent les *Ephemerides liturgicæ*, lesuelles ajoutent à notre liste de jours prohibés : les 20 vrier, 22 mai, 25 septembre, 23 octobre et 27 nombre.

[1] Nous l'avons publiée dans notre article *L'Année Male* de *Paroisse et Liturgie*, *supra cit.*, p. 131.

ainsi, en France, dans les églises consacrées il faut effacer le 6 novembre, etc. (cf. les dates de fête des patrons, titulaires.).

5. — Les jours où cette messe votive privilégiée unique est permise, comment doit-on se comporter ? On prend le formulaire du 8 décembre, en l'adaptant évidemment au temps liturgique (conformément aux indications figurant dans le cours de ladite messe). Dans la secrète, on remplace *sollemnitate* par *memoria* ou *commemoratione*. La préface est celle de la Sainte Vierge avec « *Et te in Conceptione immaculata* » (et non *in Veneratione* comme quelques bulletins l'ont imprimé. Cf. les rubriques de cette préface). On dit évidemment le *Gloria* (avec *Ite missa est*), mais pas le *Credo* (puisque, redisons-le, il ne s'agit pas d'une messe *ad instar votivæ sollemnis*.

On fait toutes les *mémoires* exigées par l'office occurrent, puisque les privilèges de cette messe portent uniquement sur les *jours*, et non sur les *modalités*, de la célébration (et l'on dit, en cas d'évangile « propre » du jour, par ex. aux féries de carême, cet évangile-là à la fin de la messe votive). Le décret de la S. Congrégation des Rites ne laisse place à aucun doute sur tous ces points : « *Servatis de cetero rubricis* » (*Acta. Ap. Sedis*, 1953, p. 819).

6. — A ces précisions qui, nous l'espérons, apaiseront tous nos consultants, ajoutons une information relative également à une autre célébration d'une messe votive privilégiée de l'Immaculée Conception. Le 10 mars 1949, un rescrit de la S. Congrégation des Rites a accordé pour dix ans la possibilité de célébrer en faveur des *Congréganistes* de la Sainte Vierge, une messe (chantée ou lue) de l'Immaculée pour la journée mondiale des Congrégations mariales qui se célèbre *le deuxième dimanche de mai* : cette messe votive n'est empêchée que par une fête double de 1re ou de 2e classe ou par un dimanche privilégié [2]. Le principe appliqué dans cette concession était le même déjà, on le voit, que dans le décret concernant l'Année Mariale : il nous a paru intéressant de le signaler [3].

* *

En mettant un point final à ce commentaire, qu'il nous soit permis de faire nôtre la prière qui termine le *Carmen Sæculare*, composé pour l'Année Mariale, par le P. Genove, S. J., hymno-

[2] Cf. *Sal terræ* (Santander, Espagne), mai 1952, p. 355 (commentaire du P. E. F. Regatillo, s. j.).

[3] A propos de la *couleur des ornements* pour la messe votive de l'Immaculée (le *blanc*, évidemment), nous avons reçu des consultations d'Amérique latine demandant si le *bleu* pouvait être utilisé dans les contrées où, par suite de l'usage venu d'Espagne, on emploie les ornements bleus le 8 décembre et durant l'octave. Bien qu'une réponse de la S. Congrégation des Rites en date du 15 février 1902 (non reproduite dans la collection authentique) interdise d'étendre l'emploi de cette couleur pour les messes qui ont cependant quelque rapport avec l'Immaculée Conception (par exemple à la fête de Notre-Dame de Lourdes, pour la messe de la « médaille miraculeuse »), il nous paraît certain que la messe votive de l'Immaculée célébrée, comme c'est le cas ici, avec le formulaire du 8 décembre, permet l'usage de la couleur bleue dans les anciennes colonies espagnoles et en Espagne même (cf. *Regula Juris 42 in VI°* : « *Accessorium naturam sequi congruit principalis* » : c'est une règle générale que pour une messe votive d'un saint ou d'un mystère on doit prendra la couleur de la fête).

graphe de la S. Congrégation des Rites (sous le titre de « *Deiparæ ab origine cujusvis labis expertis celebratis* ») :

Nobis adesto Tu metuentibus,
o Mater, orbis fata novissima,
quæ prolis humanæ saluti
gnava caves sociata Christo.

Tu corda leni bella minantium,
compesce lites, jurgia dissipa ;
Tu rursus antiqui draconis
lacteola tere calce collum [4].

[4] *Latinitas* (Cité du Vatican), II, 1954, fasc. 1, p. 6-8 ; nous avons cité les strophes 19 et 20.

M. NOIROT.

* *

Gabriele M. ROSCHINI, O.S.M., L'Anno Mariano (Guida pratica). In-12, 102 p. — Rovigo, Istituto padano di arti grafiche, 1954.

Après quelques explications relatives à la commémoraison de la définition dogmatique de 1854, le président de la Faculté théologique « *Marianum* », dont on connaît la multiforme activité en faveur du culte de Notre-Dame, commente les diverses invocations adressées à la Sainte Vierge par S. S. Pie XII dans la prière qu'il a spécialement composée, et il indique quelques suggestions pratiques de nature à assurer le succès spirituel de l'Année Mariale. La brochure se termine par une petite bibliographie dogmatique et ascétique, accompagnée de la traduction italienne de l'encyclique *Fulgens corona* et des autres documents romains publiés à sa suite.

Mgr Giuseppe ROSSI, L'Anno Mariano nei documenti pontifici. In-8, 67 p. — Turin, L.I.C.E. (R. Berutti et C^o^), 1954.

L'auteur de cette plaquette est le secrétaire de la S. Pénitencerie. C'est dire que son « guide théorico-pratique à l'usage des prêtres voulant instruire les fidèles sur les faveurs spirituelles de l'Année Mariale » (tel est, en effet, le sous-titre) est particulièrement précieux. Après un commentaire de l'encyclique *Fulgens corona*, vient l'étude détaillée du décret de la S. Pénitencerie du 11 novembre 1953 (précédée d'opportuns rappels sur les indulgences, leurs conditions d'obtention, les commutations possibles). Une brève mention des autres décrets officiels ainsi qu'une comparaison entre Année Sainte et Année Mariale terminent cet opuscule, clair et complet, auquel on peut se référer en toute sûreté. Ajoutons que les considérations générales qu'il renferme font que, même après l'Année Mariale, il n'aura pas perdu de son intérêt.

M. N.

LITURGIE

Q. — Double réponse de la S. C. des Rites sur la *messe votive du Sacré-Cœur*, le premier vendredi du mois.

R. — Par un décret du 28 juin 1889 (n° 3712), la S. C. des Rites permettait que, dans les églises ou oratoires où des exercices de piété en l'honneur du Sacré-Cœur ont lieu *au cours de la matinée*, on puisse célébrer *une* messe votive privilégiée du Sacré-Cœur.

La Constitution *Christus Dominus* accorde aux Ordinaires la faculté d'autoriser la célébration d'une messe après 16 heures, à certains jours déterminés, notamment le premier vendredi du mois. Fallait-il en conclure que, ce dernier jour, il était permis de reprendre, le soir, la messe privilégiée du Sacré-Cœur ? Rien, jusqu'à présent, n'autorisait à répondre affirmativement, la S. C. des Rites n'ayant pas fait connaître son sentiment (on sait que les modalités liturgiques de la célébration de la messe matin *et soir* relèvent uniquement de ce dicastère). Précisément, à une double question de Son Em. le cardinal Feltin, elle a voulu apporter une double réponse favorable, dont la teneur suit.

SACRA CONGREGATIO RITUUM — Prot. N. P. 18/95[...]

PARISIEN.

Em.mus ac Rev.mus Dominus Mauritius Cardinalis Feltin, Archiepiscopus Parisien., Sacræ Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione proposuit, nempe :

1. — Utrum, prima feria VI cujusvis mensis, in ecclesiis et oratoriis, ubi peculiaria pietatis exercitia in honorem divini Cordis Jesu non mane sed vespertinis horis peragantur pro fidelibus qui matutinis horis Sacris interesse impediuntur, Missa votiva de SS.mo Corde Jesu, approbante loci Ordinario, celebrari possit iisdem vespertinis horis, retentis utique Rubricis ;

2. — Utrum in ecclesiis et oratoriis, ubi Missa votiva de Ss.mo Corde Jesu, servatis rubricis, jam mane celebrata sit, eadem Missa votiva privilegiata, pietatis exercitiis iterum horis vespertinis peractis, iterum concedi possit.

Sacra porro Rituum Congregatio, utendo facultatibus sibi a Ss.mo Domino nostro Pio Papa XII tributis, re mature perpensa, respondendum decrevit :

Affirmative ad utrumque.

Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 31 martii 1954.

Caietanus Card. CICOGNANI,
S.R.C. Præf.

† A. CARINCI, Archiep. Seleucien.,
S.R.C. a secretis.

Désormais donc :

1° Dans les églises et oratoires où des exercices de piété ont lieu le premier vendredi du mois, non pas le matin, mais le soir, la messe (dont la célébration est subordonnée à l'autorisation de l'Ordinaire du lieu) pourra être celle du Sacré-Cœur tout comme si elle était célébrée dans la matinée.

2° Dans les églises et oratoires où une messe privilégiée a déjà été célébrée le matin, une seconde messe votive pourra être permise le soir, pourvu que de nouveaux exercices de piété en l'honneur du Sacré-Cœur aient lieu dans la soirée.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

R. P. DEFEVER, S. J. — La preuve réelle de Dieu (Étude critique). — In-8 de 146 p., 690 fr. — Paris, Desclée et C^ie^, 1953.

Le but de l'auteur, professeur à la Faculté de Philosophie du Collège Philosophique et Théologique S.[...]

de Louvain, n'est pas de présenter une preuve nouvelle de l'existence de Dieu, ni, à proprement parler, d'en exposer une preuve classique, mais de justifier la preuve classique, traditionnelle de l'existence de Dieu au regard du subjectivisme et de l'existentialisme contemporains.

Il arrive que nos Théodicées supposent prouvées et la réalité du fini et la valeur transcendantale du principe de causalité sur quoi s'étayent les preuves alléguées ; elles ne s'attardent pas à défendre, contre l'Existentialisme, l'intérêt que présente pour l'homme l'existence de Dieu.

Le P. Defever se propose de montrer :

— 1° La légitimité absolue des fondements de la preuve classique de l'existence de Dieu. Pour cela, s'inspirant de la position critique du P. Maréchal, il analyse l'acte de connaissance et découvre dans la réflexion totale de l'intelligence, dans l'expérience du sujet impliquée dans cet acte d'intelligence, le point de départ pleinement efficace d'une Théodicée réelle.

— 2° La portée profondément humaine — la « subjectivité », dit l'auteur — de l'affirmation de l'existence de Dieu.

Tel est l'objet des 130 premières pages. Les quinze dernières constituent un appendice où l'auteur entend faire justice des critiques soulevées par la position du P. Maréchal. L'ouvrage est donc bien actuel et la compétence de l'auteur, qu'un long enseignement a familiarisé avec les problèmes auxquels il touche, lui donne une grande valeur. Il est à recommander à ceux qui possèdent une bonne formation philosophique, notamment aux séminaristes et aux grands étudiants qui veulent s'assurer une bonne fois de la légitimité des conclusions de la raison sur ce problème primordial de l'existence de Dieu ; en même temps ils prendront une conscience plus vive des répercussions que ne peut manquer de déclancher dans une âme humaine cette vérité : Dieu existe.

Il est à souhaiter que beaucoup parmi eux se donnent la peine et la joie de lire ces pages d'une grande densité, mais d'une logique rigoureuse génératrice de lumière.

R. P. M.-BRUNO, cistercien. — **Aux écoutes de Dieu : Le silence monastique dans la tradition cistercienne.** — **In-12 de VI-288 p., 450 fr. — Besançon, Impr. de l'Est, 1954, et chez l'auteur, Monastère de la Grâce-Dieu, par Vercel (Doubs).**

La 1^re^ édition de cet ouvrage a été l'objet d'une recension détaillée et louangeuse dans l'*Ami* (1952, p. 589). Dans cette seconde édition, entièrement revue, le plan est resté le même, certaines citations ont été supprimées, des précisions ont été apportées. Les maîtres et maîtresses des novices continueront à utiliser ce volume pour la formation des jeunes religieux ; mais les leçons qu'il donne sont de nature à instruire et à guider bien d'autres âmes, même contemplatives, soit dans les cloîtres, soit dans le monde. C'est actuellement le meilleur ouvrage doctrinal et pratique que nous connaissions sur ce sujet.

D'un anonyme, qui est croyons-nous, le même auteur que ci-dessus, nous parvient un *Chemin de Croix du silence*, sur le thème : *Jesus autem tacebat*, appliqué au Sauveur, à sa Mère, à nous-mêmes au cours des quatorze stations. La formule est neuve, très riche de leçons, et mériterait d'être largement répandue parmi les âmes pieuses et réparatrices.

Cahiers de la « Vie spirituelle ». — **L'amour du prochain.** — **In-8 de 406 p. — Paris, Ed. du Cerf, 1954.**

Il n'existe pas de traité important sur la charité pour le prochain. Les Pères Dominicains de Latour-Maubourg ont voulu contribuer à combler cette lacune en réunissant dans des journées d'études des exégètes, des théologiens et des représentants des sciences se rapportant au sujet : psychologues, sociologues, etc. Ce sont les rapports des congressistes qui sont réunis dans ce volume. Une première partie (*le Donné révélé*) contient deux essais de théologie biblique (PP. Grail et Ramlot, O. P.) et une classification de tous les textes de l'Ecriture relatifs à la charité (P. Plé), Une 2^e^ partie (*Théologie*) étudie la nature de la charité (P. Plé), son rôle de lien des vertus (P. Le Guillou, O. P.), ses rapports avec le Corps Mystique (P. Nothomb, des Pères Blancs) et sa participation aux relations trinitaires (P. Le Guillou). La 3^e^ partie (*La relation à autrui*) est réservée aux sciences annexes ; on y trouve : la philosophie de la relation et de l'amour en général à partir de l'existentialisme (Michel Ledoux), la présentation du plan divin en référence à Hégel (Michel Carrouges), la pathologie de l'éloignement analysée dans le cas du passant qui ne veut pas faire l'aumône à un pauvre (Maxime Chastaing), les données de la psychanalyse (D^r^ Nodet, reprenant ici les principes exposés par lui dans *Psychologie moderne et réflexion chrétienne*), la comparaison entre le « socius » et le prochain (Paul Ricœur), « l'économie de notre don » (Jean Thomas). Une 4^e^ partie montre les analogies entre la « charité » dans le monde indien et la charité chrétienne (Jean Filliozat) et contient un article où un militant communiste (Georges Mounin) énumère l'apport de son parti dans le domaine de la charité. Le volume se clôt par « les grandes lignes d'un traité de l'amour du prochain » (P. Plé) et une bibliographie.

Il est normal qu'un recueil de rapports si différents dûs à des plumes si diverses ne constitue pas un traité définitif : les éditeurs nous en avertissent. Ils ont seulement voulu susciter réflexions et recherches, et montrer comment les sciences actuelles permettent de renouveler le sujet. Ils y ont réussi. Certaines études philosophiques (Michel Ledoux, Michel Carrouges...) nous ont paru spécialement intéressantes. Au sujet des rapports entre la charité et les relations trinitaires, il nous semble que l'auteur aurait gagné à s'inspirer d'un article paru dans l'*Ami du clergé* du 12 mai 1932, p. 294-300. Mais les théologiens ne seront pas les seuls à profiter de ce volume : les prédicateurs y trouveront aussi des matériaux faciles à exploiter et des suggestions éclairantes.

---

1. J. PIEPER et H. RASKOP. — **Je crois en Dieu.** — In-8 de 166 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1954.
2. A. P. CARDON. — **Vers la lumière. Prends et lis.** — In-8 de 204 p. — Paris, Alsatia, 1953.
3. Paul LAURENT, Gaston CANDELIER et Robert MAROT. — **Jésus-Christ, Source de Vie.** — In-8 de 184 p., 420 fr. — Liège, Dessain, 1953. (Dépôt 23, rue Visconti, Paris-6^e^).

I. — « Catéchisme pour adultes », traduit de l'allemand par Armel Guerne. Il contient une explication du Credo, un exposé des sacrements et des vertus chrétiennes (théologiques et cardinales), une présentation de l'Ecriture sainte, et quelques généralités sur l'histoire de l'Eglise. Les adultes qui ignorent la religion trouveront dans ce résumé des renseignements suffisants pour les aider à recevoir dignement les sacrements. Il serait seulement à souhaiter que certains détails eussent été formulés avec plus de précision, par ex. relatifs à la notion de création (p. 24, 26), à l'obligation morale dans ses rapports avec la vertu (p. 97), au « risque de la foi » (p. 99), à la nature des vertus cardinales (p. 108 à 117). Sur ce dernier point il nous semble même découvrir une déficience doctrinale : sous le titre de vertus *chrétiennes* se trouvent décrits des caractères qui révèlent plutôt des vertus purement naturelles. Enfin la grâce habituelle ne nous semble pas mise en suffisant relief.

2. — Ce volume est aussi un catéchisme pour adultes, mais il a une tendance plus apologétique, et, son objet étant plus restreint, il le développe plus amplement. Après de brèves notions sur l'immortalité de l'âme, la connaissance naturelle de Dieu, la Bible et l'acte de foi, l'A. expose ce qu'enseigne la Révélation sur Dieu, la création, l'A. T., la personne et l'œuvre de Jésus, l'Eglise, les sacrements (60 pages) et les fins dernières.

Le ton est direct (tutoiement), le développement vivant et concret, les citations de l'Ecriture fréquentes (mais sans aucune référence). Le lecteur visé est l'homme « moyen », plus ignorant que mal disposé. La doctrine catholique est bien exposée, mais les premières pages sur l'âme et Dieu contiennent des détails « scientifiques » qui risquent de décevoir un lecteur informé et exigeant. Ainsi p. 15, il est dit que la folie « atteint non pas le cerveau matériel, mais directement l'esprit »; p. 22, l'A. semble ignorer l'hypothèse de l'atome primitif à l'origine de l'Univers ; p. 23, il écrit que « le hasard n'existe pas en matière scientifique » ; p. 24, que « les grandes lignes de la science sont identiques aux grandes lignes du récit imagé de la Création et du développement de la Terre, indiquées par la Bible ». Et dans ce volume non plus, la doctrine de la grâce n'a pas la place qui lui revient : aucun de ces 22 chapitres ne lui est consacré.

Malgré ces quelques défauts, faciles à corriger, ce volume pourra rendre service et aider le lecteur à juger sainement la doctrine chrétienne.

3. — Manuel destiné aux classes de 4e. Les 36 premières pages exposent la nature, l'origine et les effets de la grâce sanctifiante ; la suite est consacrée aux sacrements en général (15 p.) et en particulier. Ceux-ci sont divisés en sacrements de l'initiation (bap., confir., euch.), de la restauration (pénit., Extr.-Onc.), de la société chrétienne (Ordre et mariage). Ce volume se distingue par son exactitude et sa richesse doctrinales, son recours à l'A. T. et au N. T. pour chaque sacrement, et sa clarté d'exposition rendue sensible par la disposition typographique. Chaque article est précédé d'un résumé ; chaque chapitre est suivi d'un long questionnaire. Dix-huit belles photos illustrent le texte. L'unique défaut de ce beau travail est, nous semble-t-il, un certain manque d'adaptation pédagogique aux élèves de 4e. Seules les notes du bas des pages y remédient en partie. Mais par là-même ces pages ont l'avantage de pouvoir très bien être étudiées par des adultes ; ils y trouveront une théologie plus dense que dans bien des ouvrages qui leur sont destinés.

Ce volume a été précédé par le manuel de 5e (*Jésus-Christ, notre Dieu et Sauveur*) et sera suivi, en juillet 1954, de celui de 3e (*Jésus-Christ, Maître de Vie*).

Roger SAUVAGNAC. — **La Pédagogie spirituelle du Père Timon-David : Nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne.** — In-8 de 400 p. — Procure Timon-David, Mont-Riant, Sainte-Marthe, Marseille (14e), 1953.

En 1952, le R. P. Sauvagnac présentait à l'Institut catholique de Paris une thèse de doctorat en théologie sur la méthode pédagogique du fondateur de sa Congrégation, le P. Timon-David (1823-1891). C'est cette thèse qui est reproduite ici, avec son appareil scientifique et ses références continuelles aux sources. On y trouve d'abord le rappel de la popularité de T.-D. et un bref résumé de sa vie, suivi de la liste de ses écrits et des ouvrages où il est question de lui. Puis est exposé le but de l'éducation chrétienne d'après T.-D.: piété, formation complète, persévérance. Ensuite l'A. énumère les moyens naturels employés dans ce but : organisation et fonctionnement de l'Œuvre, principes psychologiques et pédagogiques, rôle du jeu. Enfin — et ceci fait l'objet de toute la seconde moitié du volume — il étudie les moyens surnaturels. Il en recherche d'abord l'origine dans la vie personnelle de T.-D. et l'Œuvre de M. Allemand, continuée par T.-D. Puis il les analyse l'un après l'autre (bonne tenue à la chapelle, liturgie, Visites au T. S. Sacrement, etc.), et nous montre comment T.-D. a su tirer profit de tous ces exercices de piété traditionnels et se baser presque uniquement sur eux pour former des chrétiens ardents, fervents et conquérants, faisant penser à l'A. C. avant la lettre. La conclusion générale établit un rapport entre les moyens naturels et les moyens surnaturels, et apprécie brièvement la méthode du grand éducateur.

Ce beau travail n'a pas seulement un intérêt historique en nous rappelant le rôle joué par T.-D. au 19e siècle. Il a un intérêt pédagogique actuel, pour tous les éducateurs en général et pour la famille « timonienne » en particulier. Beaucoup de nos confrères connaissent les 3 vol. du *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens*, devenu classique, et dont la 15e édition est en préparation (chez Mignard, 38, rue St-Sulpice). Ils seront heureux d'en trouver ici tout le contexte doctrinal, illustré par une quantité de citations frappantes, dont T.-D. a le secret. Ils y verront comment un prêtre aristocrate a su réussir auprès des enfants du peuple en leur communiquant un peu de sa distinction tout en leur donnant une formation profondément surnaturelle. Car cette exigence de perfection est bien le trait distinctif de son action apostolique : « Il y a bien longtemps, dit-il, que je suis convaincu qu'un grand nombre d'âmes de nos enfants se perdent par notre trop grande timidité ; nous ne nous figurons pas tout ce qu'on pourrait obtenir d'eux si on savait le leur demander. Ils se jettent dans la vertu comme dans le vice. Ils aiment le Bon Dieu avec une fraîcheur de cœur que nous n'avons plus dans l'âge de la maturité » (p. 62).

Joseph COLOMB, P.S.S. — **Plaie ouverte au flanc de l'Eglise.** — In-12 de 156 p., 450 fr. — Paris, Vitte, 1953.

La « plaie ouverte », c'est l'ignorance religieuse des fidèles. Ce volume en expose les causes. L'A. montre d'abord le peu d'estime que les catholiques ont pour l'enseignement catéchistique (matériel souvent misérable, subsides insignifiants, heures de classes insuffisantes, catéchistes médiocrement formées, etc.). Puis il explique comment la fondation d'écoles libres ne nous dispense pas du soin des enfants de l'école publique, qui constituent les trois quarts des effectifs scolaires. Il démontre ensuite que la formation catéchistique doit s'étendre sur toute la vie, depuis la plus tendre enfance jusqu'à l'âge mûr. Enfin il expose les conditions d'un enseignement didactique, vivant, ouvert aux différents milieux de vie de l'enfant.

Ces pages s'adressent surtout au clergé, tant aux prêtres des paroisses qu'aux responsables des œuvres diocésaines. Elles contribueront à rendre à l'enseignement du catéchisme la place primordiale qui lui revient.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 15 junii 1954

G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)